VOM VERLAG

ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN

ZUR BESPRECHUNG ÜBERREICHT

PREIS MARK 4.—

UM ÜBERSENDUNG EINES BELEGEXEMPLARES
WIRD HÖFLICHST GEBETEN

Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/diephilosophiede0000augu

PARACELSUS

Handzeichnung Hans Holbeins des Jüngeren (1526) aus dem Besitze von Bonifacius Amerbach (der sogenannte „Mann mit dem Barett", nach den Untersuchungen von P. Ganz und K. Sudhoff ein Jugendbildnis des Paracelsus aus dessen Baseler Zeit)

WALTHER KÖHLER BIBLIOTHEK

# DIE PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE

VON

AUGUST RIEKEL
Privatdozent an der Technischen Hochschule Braunschweig

Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen
Abt. IV. Die Philosophie der neueren Zeit I.
Band 15

Mit einem Bildnis des Paracelsus

VERLAG ERNST REINHARDT IN MÜNCHEN
1 9 2 5

193
R5555p

Copyright 1925 by Ernst Reinhardt Verlag, München

## INHALTSVERZEICHNIS


Seite

I. DIE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN . . . 9—25

Mystik und Scholastik als grundlegende Elemente des mittelalterlichen Denkens . . . . . 9
Die drei großen Entwicklungsphasen der mittelalterlichen Geistesgeschichte (Patristik, „romanische“ und „gotische“ Periode) . . . . . 13
Die mystischen Elemente in der Väterphilosophie 14
Die Entstehung der Scholastik in der romanischen Periode . . . . . 17
Die Verbindung von Mystik und Scholastik in der Psychologie des gotischen Denkens . . . . . 19
Die Auflösung des gotischen Weltbildes durch angelsächsische und orientalische Einflüsse (Nominalismus, Averroes) . . . . . 21
Die Geburt der neuen Naturphilosophie . . . . 24

II. DIE WEGBEREITER . . . . . 26—54

1. Die Bedeutung der humanistischen Bewegung . . . . . 26—31
Die Sehnsucht nach der Antike . . . . . 26
Italienische Humanisten (Dante, Petrarca, Bernhard Barlaam, Boccaccio, Leontius Pilatus, Johannes Malpighi, Manuel Chrysoloras, Leonardus Aretinus) . . . . . 28
Deutsche Humanisten (Rudolf Agricola. Desiderius Erasmus, Mutianus Rufus, Reuchlin) . . 30

2. Die Platoniker . . . . . 31—50
A. Plethon . . . . . 32
B. Bessarion . . . . . 38
C. Marsilius Ficinus . . . . . 41
D. Pico della Mirandola . . . . . 44

3. Averroisten und Alexandristen . . . . . 50—53
Nicoletto Vernias, Augustinus Niphus, Andreas Caesalpinus, Petrus Pomponatius, Simon Porta, Paul Jovius, Julius Caesar Scaliger, Jakob Zabarella, Alexander Cremonimus, Gasparo Contarini

4. Stoizisten und Epikureer . . . . . 53—54
Justus Lipsius, Salmasius, Thomas Gasaker, Daniel Heinzius, Laurentius Valla.

Seite

III. DER HÖHEPUNKT . . . . . 55—103

1. Cusanus . . . . . 55—69
Leben und Bedeutung . . . . . 55
Gott und die Welt . . . . . 56
Das gelehrte Nichtwissen . . . . . 62
Das Unendliche und das Endliche . . . . . 65
Die Aufhebung der Gegensätze . . . . . 66

2. Paracelsus und seine Nachfolger . . . . 69—83
Die Persönlichkeit . . . . . 69
Der Gedanke der Einheitlichkeit . . . . . 71
Makrokosmos und Mikrokosmos . . . . . 72
Die drei Grundsubstanzen . . . . . 79
Nachfolger und Geistesverwandte (Robert Fludd, Baptista van Helmont, Franciscus Mercurius van Helmont, Basilius Valentinus, Cornelius Agrippa von Nettesheim) . . . . . 80

3. Die italienischen Naturphilosophen . . 83—90
Geronimo Cardano . . . . . 83
Bernhardinus Telesius . . . . . 85
Franciscus Patritius . . . . . 86
Thomas Campanella . . . . . 88

4. Giordano Bruno . . . . . 90—103
Biographisches . . . . . 90
Analyse des Brunoschen Systems: Individualistische und universalistische Tendenzen . . . . 95
Die Vergöttlichung der Welt . . . . . 96
Die Einheit im All . . . . . 96
Die Monadenlehre . . . . . 98
Die kosmologischen Anschauungen . . . . . 100
Der heroische Enthusiast . . . . . 102

IV. DIE AUSWIRKUNGEN . . . . . 104—143

1. Der Kampf um Aristoteles . . . . . 104—111
Platonismus und Aristotelismus . . . . . 104
Anti-Aristoteliker (Ludovicus Vives, Marius Nizolius, Petrus Ramus, Ramisten, Anti-Ramisten und Semi-Ramisten) . . . . . 106
Die Stellung der Theologen zu Aristoteles (Franz Suarez, Gabriel Vasquez, Luther, Nicolaus Taurellus, Melanchthon) . . . . . 108

2. Protestantische Teosophen . . . . . 111—123
Caspar Schwenckfeld . . . . . 111
Sebastian Franck . . . . . 112
Valentin Weigel . . . . . 112
Jakob Böhme . . . . . 113

3. Der Skeptizismus . . . . . 123—125
Montaigne, Pierre Charron, Franz Sanchez.

Seite

4. Die Sozialphilosophie . . . . . 125—143
Die Entwicklung der Sozialphilosophie von Augustin bis Thomas von Aquino . . . . . 126
Dante . . . . . 130
Ockham . . . . . 132
Jean Bodin und Nicolo Machiavelli . . . . . 135
Campanella, Thomas Morus, Mariana, Bellarmin, Suarez, Johannes Althusius, Albericus Gentilis und Hugo Grotius . . . . . 142

V. RÜCKBLICK UND PSYCHOLOGISCHE ANALYSE . 144—161
Die Individualisierung der geistigen Arbeit . . . 144
Die nationalen Faktoren im Denken . . . . . 148
Die Befreiung von der Abstraktion . . . . . 153
Das Organische als Vorstellungsmodus . . . . . 155

BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER . . . . . 162—166

ANMERKUNGEN . . . . . 167—193

## I. DIE HISTORISCHEN VORAUSSETZUNGEN

Eine Darstellung der Renaissancephilosophie, die der augenblicklichen historischen Bewußtseinslage gerecht werden will, kann nur dann zu fruchtbaren Ergebnissen kommen, wenn die allmähliche Entwicklung des Renaissancedenkens aus den Voraussetzungen der mittelalterlichen Wesensart genügend Berücksichtigung findet[1]. Denn die seelischen Triebkräfte, die in der Renaissance lebendig sind, lassen sich auf allen Kulturgebieten in mehr oder weniger starken Verästelungen bis weit in das Mittelalter hinein verfolgen[2]. Wenn wir nun zunächst nach einer Erkenntnis der seelischen Grundlagen des mittelalterlichen Denkens streben, so wollen wir dieselben in erster Linie nach ihrer essentiellen Bedeutung und dann erst nach ihrer historischen Abgrenzung behandeln, wodurch der Blick vornehmlich auf zwei Elemente fällt, die an der Gestaltung des mittelalterlichen Denkens hauptsächlich beteiligt sind, indem sich beide bald im Gegensatz zueinander befinden, bald sich in einer scheinbaren Harmonie durchdringen oder auch zu einer wirklich harmonischen Verbindung ineinanderfließen: diese zwei wichtigsten Elemente der mittelalterlichen Geistesstruktur sind die mystisch-kontemplative und die scholastisch-rationalistische Einstellung.

Zunächst soll uns der auffallende Gegensatz zwischen diesen stärksten Fundamenten der mittelalterlichen Denkart beschäftigen[3].

Die mittelalterliche Mystik strebt in ihren Hauptzügen nach einer freien, durch keine logischen Reflexionen gehemmten Wesensschau. Sie ist irrational und achtet daher die begriffliche Bändigung des Denkens gering[4]. Ihr Hauptstreben richtet sich auf eine harmonische Verbindung von Gott und Welt. Um die Überbrückung der Kluft zwischen dem transzendenten und dem realen Sein zu erleben, sehnt sich der Mystiker nach dem Zustand der Ekstase, in dem sich ein Eingehen des Individuums zu der bewußt-

losen Einheit mit dem Weltgrund vollzieht. In diesem Zustand der Verzückung drängt sich die Existenz des Menschen in ein einziges großes Gefühl zusammen: eine unmittelbare göttliche Einwirkung erfolgt[5]. Die sinnliche Wahrnehmung ist ausgeschaltet und die letzte und tiefste, dem gewöhnlichen Verstand unfaßbare Wesenserkenntnis wird dem Mystiker zuteil.

Das Denken der Scholastik dagegen ist von solcher irrationalistischen Einstellung frei. Die inneren Gefühlsmomente spielen für den Scholastiker eine geringere Rolle, er strebt vor allem nach einer scharfen begrifflichen Prägung seiner Denkinhalte, die ihm nicht aus der intuitiven Erkenntnis unmittelbaren seelischen Erlebens strömen, sondern aus allmählich aufbauender Reflexion gebildet werden, und zwar aus einer Art der Reflexion, die kraft eines allgemeingültigen Schemas nicht an einen individuellen Schöpfer gebunden zu sein braucht, sondern Kollektivprodukte vieler Generationen und großer Denkgemeinschaften zu schaffen vermag. Für diese Denktechnik sind die Kunstgriffe der Syllogistik die wichtigsten Hilfsmittel. Der Scholastiker geht von Frage und Gegenfrage aus, um den Gedanken in seine Bestandteile zu zerlegen und auf dem beschwerlichen, für die Scholastikergeneration aber deutlich markierten Umweg über Axiome, Folgerungen, Schlüsse und Beweise zu dem Endergebnis zu kommen.

Während also der Mystiker nach einer einheitlichen Zusammenschau vermittels der mystischen Steigerung seines inneren Erlebens strebt, versucht der Scholastiker mit den Hilfsmitteln der formalen Logik die Erkenntnisobjekte zu analysieren und in den feststehenden Grundplan seines übersichtlich geordneten Weltbildes einzufügen.

Diese zwei Fundamente des mittelalterlichen Denkens — die wir zunächst als auffallende Erscheinungen fixierten, ohne ihren entwicklungsgeschichtlichen Aufbau zu betrachten — lassen sich auch in der Orientierung an den Philosophiesystemen des Altertums aufzeigen. Die mittelalterlichen Denker legen das Schwergewicht ihrer philosophischen Bemühungen weniger auf die selbständige Erarbeitung neuer Wahrheiten, sondern mehr auf die Auswertung und Überlieferung des Gedankengutes der Autoritäten des Altertums und der Patristik. Die Verschiedenheit in der geistigen Grundhaltung zwischen Mystik und

Scholastik läßt sich naturgemäß auch in der Bewertung jener Autoritäten spüren. Die Mystik orientiert sich am stärksten an den Platonischen und vor allem an den neuplatonischen Gedankenmassen, die insbesondere durch Augustin[6] und Dionysios den Areopagiten[7] in den mittelalterlichen Ideenkreis eingeführt werden.

Diese Platonischen Überlieferungen leben zwar auch — nur in schwächerem Maße — in der Scholastik[8], doch herrscht im scholastischen Denken vornehmlich eine immer stärker werdende Hinwendung zu Aristoteles. Wie Pseudo-Dionysios und Augustin den Platonismus in das mittelalterliche Denken einströmen lassen, so Boëthius den Aristotelismus[9]. Er, dem das Mittelalter den Ehrentitel *„noster summus philosophus"* gab[10], hat den wichtigsten Anstoß zur Beschäftigung mit der peripatetischen Ideenwelt gegeben, welche später — vor allem nach dem Bekanntwerden des ganzen Aristoteles — die neuplatonischen Fundamente im mittelalterlichen Weltbild immer mehr zu verdrängen sucht, so daß der Stagirite für Albert den Großen und für Thomas von Aquino „der Philosoph" schlechthin wird.

Wenn nun auch Mystik und Scholastik in ihren inneren seelischen Vorbedingungen und in ihren Verwandtschaftsverhältnissen zu den wichtigsten philosophischen Kulminationspunkten des Altertums Gegensätze sind, so kommt es doch bei manchen Persönlichkeiten des mittelalterlichen Geisteslebens vor, daß sich beide Tendenzen in einer wirklichen Harmonie miteinander vereinigen. Es handelt sich dann gewöhnlich um solche kraftvollen Persönlichkeiten, in denen sich nicht allein die gleichgerichteten, sondern auch die auseinanderstrebenden Elemente des Zeitgeistes manifestieren, — um Persönlichkeiten, deren äußere Geschlossenheit also aus dem inneren Kräfteparallelogramm heterogener Seelenkräfte resultiert. Anselm von Canterbury, Hugo und Richard von St. Viktor, Bonaventura, ja selbst Albertus Magnus und Thomas von Aquino wissen die beiden verschiedenen Geisteshaltungen des mittelalterlichen Denkens miteinander zu vereinigen; wenn auch eine der beiden Denkrichtungen gewöhnlich die überwiegende ist, so werden doch auch die Elemente der anderen geschickt in den Gesamtbau eingefügt. Typisch dafür ist das Thomistische System, das trotz seiner

scholastischen Grundhaltung wesentliche Forderungen der Mystik berücksichtigt. Und es muß auch schließlich noch darauf hingewiesen werden, daß selbst ein so ausgesprochener Mystiker wie Eckhart in seinen lateinischen Schriften sehr oft scholastisch orientiert ist.

Diese Möglichkeit einer Verbindung der mystischen und scholastischen Elemente innerhalb der Geisteskultur mittelalterlicher Persönlichkeiten beruht darauf, daß beide Strömungen — trotz der Gegensätzlichkeit ihrer seelischen Motive und trotz des verschiedenen Stärkegrades in der Bewältigung ihrer erkenntniskritischen Aufgaben — in gleicher Richtung fließen: bei beiden überwiegt das Bestreben, allein der Selbstgewißheit der inneren Erfahrung oder Reflexion zu vertrauen. Zwar liegt beim Mystiker der Urquell des Erkenntnisstrebens in letzten, tiefinnerlichen Kräften der Seele, beim Scholastiker dagegen in einer bewußten Arbeit der wägenden Vernunft, aber sowohl jener innerlich-seelische Trieb des Mystikers wie jener mehr nach außen gelagerte Vernunftprozeß des Scholastikers gehen doch von der gleichen, ihnen selbst unbewußten Voraussetzung aus: sie verzichten auf eine Beeinflussung ihrer Erkenntnistätigkeit durch Anschauung der äußeren Tatsachenwelt; ein Aufbau des Weltbildes nach dem Prinzip der Induktion ist ihnen im allgemeinen vollständig unbekannt.

Wenn so das Denken von aller Empirie frei ist, so ist auch das gedachte Sein davon unberührt: nicht der Welt und ihren realen Problemen kann sich das mittelalterliche Denken mit Aufmerksamkeit zuwenden, sondern es schwingt sich mit seinen letzten Absichten in die Sphären des Transzendenten.

Deshalb ist auch das, was der neuzeitliche Mensch „real" zu nennen pflegt, im mittelalterlichen Denken kein wirkliches, wesenhaftes Sein, sondern „real" ist nur der Begriff des Dinges. Die Welt ist nur die Widerspiegelung eines wirklichen, intelligiblen Seins, jedes Ding bekommt eine transzendente Beziehung auf das *„ens realissimum"*. Jedoch der innere Zusammenhang zwischen dieser Welt der Namen und Bilder und jener übergeordneten Welt der Begriffe und des realen Seins ist im Verlaufe des Mittelalters verschieden stark und wird durch die Entwicklungsverläufe der mystischen und scholastischen Strömung

wesentlich bestimmt. Während nämlich die Mystik — deren innerstes Weltgefühl nur monistisch sein kann — nach einer engen Verbindung zwischen göttlichem und irdischem Sein drängt, muß die mehr dualistisch gerichtete Scholastik in ihren letzten Entwicklungsmöglichkeiten eine Verschiedenheit verlangen zwischen dem, was erdacht, und dem, was erlebt wird. An diesem Punkt entsteht der Kampf zwischen Nominalismus und Realismus, hier streiten Theologe und Weltphilosoph, Mystiker und Scholastiker, Averroist und Thomist[11]. Und diese schlecht gestützte Stelle der mittelalterlichen Weltanschauung ruht auf dem Gegensatz zwischen neuplatonischer Mystik und Aristotelischer Scholastik; eine Betrachtung der entwicklungsgeschichtlichen Verläufe beider wird deshalb dieser Darstellung äußerst förderlich sein. Bei diesem Unternehmen werden wir dazu gedrängt werden, die historische „Verstehenseinheit“[12], die wir als Mittelalter zu bezeichnen gewohnt sind, in drei neue Phasen aufzuteilen, wobei wir es einer künftigen geschichtsmethodologischen Besinnung überlassen, ob diese neuen Verstehenseinheiten lediglich Unterabteilungen der größeren Einheit Mittelalter sind, oder ob der Begriff Mittelalter — wie überhaupt die für uns sehr unerträglich gewordene Dreiteilung: Altertum, Mittelalter und Neuzeit — durch die historischen Arbeiten der letzten Jahrzehnte nicht einer allgemeinen Auflösung entgegengeht.

Wollen wir nun Bezeichnungen für diese drei großen Kultureinheiten des Mittelalters suchen, so empfiehlt es sich, die erste Phase als die Patristik zu bezeichnen und sich bei der zweiten und dritten an diejenigen Bezeichnungen zu halten, die sich schon äußerlich durch die am stärksten in die Augen springenden künstlerischen Stileinheiten als romanische und gotische Epoche bezeichnen lassen, wobei wir uns ja darauf berufen können, daß diese zuerst auf dem Gebiete der Kunstgeschichte üblichen Fachausdrücke über ihren ursprünglichen Geltungsbezirk hinaus schon Bedeutung gewonnen haben, indem man allgemein von einer romanischen, insbesondere aber von einer gotischen Kultur zu sprechen beginnt[13].

Wir gewahren nun ein Vorherrschen der neuplatonisch-mystischen Elemente in der patristischen Zeit, eine Ausbildung der Aristotelisch-scholastischen Elemente in der

romanischen Epoche und eine fast gleichmäßig starke, im allgemeinen Weltgefühl eng verbundene Wirksamkeit beider Denkrichtungen in der gotischen Epoche.

Die anfänglichen Einflüsse aus der antiken Philosophie, mit denen das mittelalterliche Denken anhebt, sind neuplatonischer Art[14]. Es ist vor allem die neuplatonische Modifikation der Kosmologie des „Timaeus", die als Emanationslehre der patristischen Zeit überliefert wird[15]. Nach dieser Theorie entsteht alles Sein durch eine stufenartige, immerwährende Selbstergießung des göttlichen Urprinzips in das Allgemeine und von da ins Besondere: die gesamte Welt ist also eine Emanation des Göttlichen. Schon in der antiken Zeit verband man diese eben geschilderte Emanationslehre mit einer eigentümlichen Theorie des Lichtes. Nach dieser Lichtmetaphysik, die bei vielen neuplatonischen Mystikern des Mittelalters eine große Rolle spielt, fließt das Licht aus einem strahlenden göttlichen Urquell und dringt abwärts zu den verschiedenen Stufen des Weltgeschehens, die tiefsten Stufen des Seins werden nur noch von den letzten schwachen Strahlen berührt, die sich dann im Dunkel des Nichts verlieren[16].

Außerdem werden auch noch Stoische und neupythagoräische Elemente von der Patristik aufgenommen, so vor allem der Stoische Gedanke einer allgemeinen Sympathie, die alle Teile des Universums durchzieht und alles Auseinanderstrebende zur Vereinigung bringt.

Aber trotz der Übernahme dieser Gedankeninhalte der spätantiken Philosophie sind die Väter in ihrem Denken doch bedeutend selbständiger als viele Philosophen des späteren Mittelalters; sie sind vor allem kraft ihrer noch spätantiken Persönlichkeitskultur fähig, diese übernommenen Elemente so zu verarbeiten, daß sich dieselben in ihre andere Geistesart harmonisch einordnen. Denn in einer sehr wichtigen Hinsicht unterscheiden sich die Väter von ihren neuplatonischen Lehrmeistern: auf die ungeheuer starke Spekulation der letzteren folgt eine Entspannung, das Moment der Reflexion ist nicht mehr so stark wie in der antiken Philosophie, sondern die Vätermystik findet ihren charakteristischen Wesenszug in einer hingebungsvollen, gläubigen Einstellung zu dem göttlichen Urgrund. Die Fähigkeit zu dieser Überwindung des spekulativen Verhaltens durch das religiöse Vertrauen auf die

neue Heilsgewißheit fließt aber auch — so vor allem bei Augustin — aus dem ungemein kultivierten Erlebnisreichtum des spätantiken Menschen. Und in diesem Reichtum des religiösen Erlebens unterscheiden sich die Väter von den primitiver empfindenden Denkern der romanischen Zeit.

Da nun das Moment des Erlebens im mystischen Erkennen eine derart große Rolle spielt, so wird auch der Gegensatz zwischen dem göttlichen Urgrund und der sündhaften Welt stark empfunden, aber von diesem Dualismus aus sucht sich der Mystiker zu einem Monismus des Erlebens aufzuschwingen, sich selbst Gott zu verähnlichen. Das Sakrament des Abendmahls wird der gewaltigste und der in den breiten Massen wirksamste Ausdruck dieser neuen Mystik des Erlebens: hier wird die Verbindung eines unbegreiflichen transzendenten Seins mit der Materie ermöglicht, so daß Geist und Fleisch eins werden[17]. Ebenso wie die Ekstase, in welcher die Vereinigung des nach Erkenntnis strebenden Subjektes mit dem göttlichen Urgrund erfolgt, innerhalb der mystischen Philosophie die Hauptrolle spielt, so wird auch das Mysterium der Verwandlung in das Zentrum des Gottesdienstes gerückt. Das Problem der dualistischen Weltordnung, welches die sterbende Antike so sehr beschäftigte, wird durch das Christentum gelöst: der Sohn Gottes ist der Vermittler zwischen den zwei gegensätzlichen Sphären des Seins. Augustin schildert diese Stellung des Menschgottes zwischen dem göttlichen und irdischen Sein mit wundervoller Innigkeit[18].

Aber da nun in jener urchristlichen Zeit die neue Heilslehre neben vielen anderen Systemen bestand, so mußte der christliche Mystiker nach einer Abgrenzung seiner Gedankenwelt streben, um die innere Kontemplation gegen die äußeren Einflüsse zu schützen. In Augustins Bekenntnissen wird dieser — nur innerhalb der Persönlichkeit zu ermöglichende — Versuch in großartiger Weise durchgeführt. Immer wieder sieht man den Bischof von Hippo danach streben, sich ganz von allen menschlichen Wünschen und irdischen Interessen zu befreien, um sich zum rein spirituellen Erfassen des Göttlichen aufzuschwingen. Diese nach der Ewigkeit strebende asketische Denkrichtung der Väter strömt aber aus den gleichen Quellen wie jene neuplatonische Abwendung von der Materie, es

ist in beiden Fällen die spätantike Persönlichkeit, welche die Kraft zu solcher einseitigen Ausbildung rein spirituell-mystischer Denkelemente besitzt. Da aber nun die Persönlichkeitskultur des ausgehenden Altertums nach der bewußten Harmonie einer in selbstgenügsamer Kontemplation verwurzelten Weltanschauung strebt, so fehlt auch in der urchristlichen Abgeschlossenheit der Patristik anfangs die polemische Stoßkraft gegen die anderen Weltanschauungen. Man vertraut allein der siegenden Kraft der christlichen Gedankenwelt. Wo man sich zur Polemik gezwungen fühlt, entledigt man sich der Aufgabe mit liebevoller Brüderlichkeit. So bittet Augustin, daß die Manichäer irgendwo in seiner Nähe gewesen sein möchten, um ihn zu sehen, wie er in „beschaulicher Ruhe" einen Psalm las, ohne daß er aber von jenen Zuhörern gewußt hätte, damit sie nicht glauben konnten, er rede ihnen zu Gehör. Denn ihn beseelt nicht so sehr der Wunsch, die Andersgläubigen durch den Beweis von Vernunftschlüssen zu überzeugen, sondern allein durch das befreiende Erlebnis der göttlichen Heilsgewißheit zu bekehren[19].

Diese urchristliche (und spätantike) Abkehr von der Welt, in der alle gesellschaftlichen Ordnungen und weltanschaulichen Fundamente zerbrechen — und die daher keine genügende leibliche noch seelische Sicherheit des Individuums zu bieten vermag —, bringt es also mit sich, daß ein läuterndes Element mystischer Brüderlichkeit allen polemischen Äußerungen die verletzende Spitze abbricht[20]. Aber dieses Element liebevoller Brüderlichkeit verliert sich allmählich, als die Gemeinschaftsbasis des Christentums immer breiter und die Polemik gegen die Andersgläubigen immer nötiger wird. Es gilt, den einmal erreichten Bezirk der neuen weltanschaulichen Sicherheit gegen die Juden und Hellenen, gegen Judaisten, Gnostiker und Häretiker zu verteidigen und — was noch wichtiger ist — eine Verschmelzung der Lehre mit den anderen Weltanschauungen zu verhindern. Diese notwendige Reinheit der christlichen Gedankenwelt wird desto stärker gefährdet, je mehr die Anschauungen des Christentums nicht mehr im einigenden Bezirk bedrohter Brüderschaften erlebt, sondern in unübersehbar weiten Bevölkerungskreisen und zahlreichen Völkerschaften als Dogma gelehrt werden. Um nun die Andersgläubigen mit deren eigenen Waffen

schlagen zu können[21], stellt sich immer mehr das Bedürfnis heraus, den philosophischen Beweis von der Wahrheit der eigenen Religion zu suchen, kurz gesagt: eine Fundamentierung des unbeeinflußbaren mystischen Erlebens in einem jederzeit zugänglichen Vernunftprozeß anzustreben.

Die ersten, noch sehr schüchternen Anfänge zu einer rationalistischen Durchdringung der christlichen Lehre sind schon in der Väterzeit zu beobachten[22]. Diese beginnende Scholastik findet vor allem in den logischen Schriften des Aristoteles, die unter den wenigen peripatetischen Überlieferungen die Hauptstelle einnehmen, das „Organon", mit dem man der mystischen Gedankenfülle des Christentums feste Gestalt gegen Angriffe von außen und gegen innere Verflüchtigung zu geben vermag. Je mehr sich die ursprüngliche Frische und das lebendige (weil im Persönlichen wurzelnde) Ergriffensein von dem neuen Heil mit dem Ausgang der Patristik verliert, desto mehr ergibt sich die Notwendigkeit, zur Konservierung und Fortbildung der christlichen Ideenwelt eine mehr rationalistische (und schulmäßige) Behandlung derselben zu schaffen. Nüchtern kritisches Denken setzt vor allem mit der Dialektik der romanischen Epoche ein[23]; so empfiehlt beispielsweise Berengar von Tours[24] ein rationalistisches Philosophieren und warnt vor jedem Mystizismus. Schärfere Ausprägung erfährt diese scholastisch-rationalistische Richtung des Denkens durch Anselm von Canterbury, bei welchem die Tendenz offen hervortritt, die theologischen Wahrheiten philosophisch zu begründen[25]. Und Abälards kühle Reflexion[26] schafft den späteren Scholastikern mit der *Sic-et-non*-Methode[27] das Schema, in welches das immer mehr erstarkende scholastische Erkennen zum Schutz gegen mystische Verflüchtigung eingepreßt wird.

Diese neue rationalisierende Denkrichtung steht im schroffen Gegensatz zum Mystizismus jener Zeit, dem im allgemeinen der lebendige Reichtum der Vätermystik fehlt[28]. Die kirchlichen Gewalten suchen nun meist jenen aufkommenden rationalistischen Scholastizismus zu unterdrücken; der Ausgang des Streites zwischen Berengar und Lanfranc[29] sowie die Niederlagen Abälards in dem Kampfe mit dem Mystizismus seiner Zeitgenossen Bernhard von Clairveaux und dessen Anhängern[30] sind deutliche Beweise dafür. Und in der Tat kommen die rationalistischen Den-

ker jetzt zu einer sehr kritischen Behandlung der christlichen Glaubenssätze, die ja im Zentrum aller philosophischen Arbeit jener Zeit stehen. Nur wenige Denker der romanischen Epoche gelangen zu der harmonischen Geschlossenheit eines Anselm von Canterbury, der die mystischen Elemente, die ihm aus seiner Schulzeit bei Lanfranc fließen, mit den rationalisierenden Tendenzen der Epoche zu verbinden weiß und als hoher Kirchenfürst auch nicht der bohrenden, einseitigen Durchführung einer einzigen Tendenz zustrebt, wie etwa der schwer gedemütigte, aber von einer begeisterten Schülerschar umgebene Abälard in der Einöde bei Nogent sur Seine[31]. Denjenigen Denkern aber, denen die Verbindung von Mystik und Scholastik nicht so glückt wie dem Erzbischof von Canterbury und die zu einer einseitigen Ausbildung der rationalistischen Gedankenrichtung neigen, schaffen damit eine schärfere — und für das scholastische Denken typische — Ausbildung der dualistischen Weltansicht und bereiten die spätere Trennung von Glauben und Wissen wirksam vor. Ihnen fehlt ja das mystische Erlebnis einer unmittelbaren Nähe Gottes! Ein solches Erlebnis konnte wohl in dem eigentümlichen geistigen Milieu der sterbenden Antike ausgebildet werden, die romanischen Menschen dagegen sind ohne den kultivierten Erlebnisreichtum, auf dessen Basis sich die mystische Kontemplation der Väter aufbaute, sie empfinden daher auch die Kluft zwischen den beiden entgegengesetzten Sphären des Seins ungemein stark. Die Offenbarungen und das Erlösungswunder werden infolgedessen durch Vernunftschlüsse zu stützen gesucht. So unternimmt Abälard den Versuch, die Trinität rationalistisch zu begreifen, und selbst Anselm von Canterbury vertritt ähnliche Ansichten, so will er beispielsweise in seiner Schrift „Cur deus homo?“ die Notwendigkeit von des Heilandes Erlösungstod durch Vernunftschlüsse beweisen. Noch schärfer werden diese rationalistischen Tendenzen von den vorhergehenden Dialektikern durchgeführt, die es wagen, die heiligsten Überlieferungen der Kirche mit großer Freiheit anzuzweifeln oder gar zu bestreiten; in dieser Weise behandeln sie die Unsterblichkeit der Seele, die Geburt des Heilandes aus der Jungfrau, seinen Erlösungstod und seine Auferstehung. Und jenes Mysterium, das im Urchristentum als vermittelndes Erlebnis zwischen Gott und Welt so leben-

dig empfunden wurde, wird nunmehr von Berengar bestritten: er hält die Verwandlung im Abendmahl für unmöglich[32].

So verschwindet also in der romanischen Zeit jener neuplatonisch-mystische Monismus des Erlebens, welcher Gott und Welt zu vereinigen vermochte. Eine Ausnahme bildet nur Johannes Eriugena, der in mancher Beziehung aus dem Rahmen seiner Zeit herausfällt, denn bei ihm führt die Mystik schon fort zur Naturphilosophie, — ein Prozeß, der eigentlich erst in der Renaissance allgemein in Erscheinung tritt, denn die meisten der naturphilosophischen Anschauungen des Mittelalters und der Renaissance können naturgemäß nicht auf dem Boden der ins Abstrakte zielenden und dualistisch denkenden Scholastik entstehen, sondern nur auf der anderen Basis der kontemplativen Mystik, die den Dualismus durch einen erlebten Monismus aufzuheben vermag.

Eine solche Mystik regt sich seit Beginn der gotischen Zeit in den großen Bewegungen, die den christlichen Kulturkreis während des Zeitalters der Kreuzzüge erschüttern.

Die Psychologie des gotischen Menschen ist bedeutend schwieriger als die des urchristlichen oder die des romanischen, weil sich die Elemente seiner Wesensart trotz stärkerer Differenzierung harmonischer zur Einheit verbinden. Mystische und scholastische Strömungen durchdringen sich in gleicher Stärke, dazu kommen noch äußere Einwirkungen, die an der Gestaltung des gotischen Weltbildes wesentlich beteiligt sind: so die Einflüsse aus der orientalischen Philosophie und insbesondere das Bekanntwerden des gesamten Aristoteles.

Der wichtigste Gegensatz des gotischen Denkens zu dem der patristischen und dem der romanischen Epoche besteht in einem neuen Verhältnis zur Welt. Obwohl der gotische Mensch rein idealistisch denkt, ist er doch von der antimaterialistischen Tendenz der vorhergehenden Perioden des Mittelalters frei. Auch sein Denken richtet sich vornehmlich auf ein transzendentes Sein, aber die Verbindung der diesseitigen Welt mit der jenseitigen göttlichen ist wieder eine engere geworden: alles irdische Sein erscheint als liebevolle Selbstoffenbarung Gottes. In dem großartigen Aufbau einer wandellosen Rangordnung empfängt jedes individuelle Sein eine höhere Wertung durch seine Zweckverbundenheit mit dem transzendenten gött-

lichen Sein. Ein durchgreifender Relativismus beherrscht alles Leben und mildert den konträren Dualismus der romanischen Epoche zu einem Dualismus der teleologischen Gliederung.

Somit scheint der gotische Mensch dem urchristlichen näher zu stehen als dem romanischen Menschen. Wenn man die großartige Rangordnung im gotischen Weltbild ins Auge faßt, so sind allerdings viele Parallelen mit der spätantiken und urchristlichen Zeit gegeben; so spielt ja auch — mit dem neuen kräftigen Hervorbrechen der mystischen Strömung — die neuplatonische Emanationslehre wieder eine größere Rolle. Aber in einer sehr wichtigen Beziehung unterscheiden sich die beiden Perioden bei der Gestaltung ihres Weltbildes: dem gotischen Spiritualismus fehlt die schroffe Abwendung von der Materie, wie sie der spätantik-urchristlichen Mystik eigen war. Für die ersten Christen war die diesseitige Welt ein Werk des bösen Prinzips, für die gotischen Menschen ist sie eine liebevolle Schöpfung Gottes. Deshalb bekommt jeder einzelne der Welt gegenüber Pflichten, was ganz besonders stark in den staatstheoretischen Ansichten der Zeit in Erscheinung tritt.

Zugleich stecken aber in der gotischen Wesensart starke romanische Elemente, die sich vor allem in der kollektiv gerichteten Geistesstruktur offenbaren. Der Wille zur schulmäßigen Denkgemeinschaft war in der romanischen Epoche mächtig geworden und wird von der gotischen Zeit übernommen. Und das Gegengewicht der romanischen Vergangenheit verhindert, daß das Weltbild des gotischen Menschen allzusehr vom neuplatonisch-mystischen Monismus beeinflußt wird.

So fließen mannigfache Elemente aus der mittelalterlichen Vergangenheit in die Gotik, kurz gesagt: die aus der Väterzeit kommende mystisch-neuplatonische Strömung und die scholastisch-rationalistischen Tendenzen der romanischen Zeit treffen zusammen und verbinden sich, und beide erfahren schließlich eine wesentliche Beeinflussung durch die Bekanntschaft mit den gesamten Werken des Aristoteles und ferner durch die beständigen Berührungen mit der orientalischen Geisteskultur, welche insbesondere durch die Kreuzzüge vermittelt wird. Eine Synthese dieser verschiedenartigen Elemente ist das un-

bewußte Ziel der gotischen Denker, auf das in den Sentenzen des elften sowie den Summen des zwölften Jahrhunderts mit fieberhafter Emsigkeit hingearbeitet und das in den überragenden Systemen zu Beginn des dreizehnten Jahrhunderts erreicht wird. Mit einem starken überindividuellen Konstruktionstalent — welches der Zeit eigen ist und sich in der Architektur am machtvollsten offenbart — wird das Lehrgebäude der gotischen Scholastiker aufgerichtet, in welchem Glauben und Wissen ihren abgemessenen Platz finden, die hierarchische Ordnung durch den Beweis ihrer Notwendigkeit gefestigt erscheint und das Gebiet der Natur vor allem durch Albert, dasjenige des sozialen Lebens insbesondere durch Thomas eingegliedert wird.

Diese synthetische Leistung der Dominikanerphilosophie ist aber nur von kurzer Dauer. Die Elemente des spätmittelalterlichen Denkens, die sie zu bezwingen sucht, sind zu verschiedenartig, um ganz in der Gesamtstruktur des Thomistischen Lehrgebäudes zu verschwinden. Von der zweiten Hälfte des dreizehnten Jahrhunderts ab wird die Auflösung des gotischen Denkens so stark, daß keine neue Verschmelzung seiner grundlegenden Elemente mehr möglich ist.

Die mannigfachen Kräfte, die nun in verschiedener Stärke aus der Gotik hervorbrechen und für die Folgezeit bedeutsam werden, gilt es nunmehr zu fixieren, um ihren Einfluß auf die Struktur des Renaissancedenkens zu verstehen.

Die Auflösung der spätmittelalterlichen Philosophie läßt sich vornehmlich auf zwei, teilweise in gleicher Richtung laufende Kräftewirkungen zurückführen, die aus dem angelsächsischen und dem orientalischen Denken strömen.

Die schon immer selbständigere, mehr auf das Empirische gerichtete Denkart des angelsächsischen Inselvolkes hatte sich nie ganz dem Entwicklungsverlauf der festländischen Philosophie angepaßt; vor allem war der englischen Geistesart der methodische Zwang unangenehm, wie er in der philosophischen Arbeit in den lateinischen Ländern seit der romanischen Epoche sich verbreitete. Daher kam es, daß gerade die Minderen Brüder in England festen Fuß gefaßt hatten. Oxford war der Hauptstützpunkt ihrer Lehrtätigkeit geworden. Zwar entsprach

die weiche Franziskanermystik keineswegs den psychischen Grundlagen des Angelsachsen, aber er apperzipierte sie doch, weil sie in der traditionell bedingten Verbindung mit Augustinischen und insbesondere mit neuplatonischen Vorstellungen kam, von wo sich der Weg zu einer zwar mystisch durchglühten, aber damit auch vom peripatetischen Formalismus befreiten Naturphilosophie öffnete. Schon zu Beginn der romanischen Zeit war in dieser Hinsicht Johannes Eriugena zu nennen, in der gotischen Epoche lenkt Robert Grosseteste den Blick auf sich durch den naturwissenschaftlich-mathematischen Charakter seiner Schriften und durch die Übernahme und selbständige Fortbildung von arabisch modifizierten neuplatonischen Vorstellungen[33]. Robert Grosseteste hat insbesondere auf seinen Landsmann Roger Bacon gewirkt, der dann für die Entwicklung des naturwissenschaftlichen Denkens so bedeutsam geworden ist. Und am Ausgang des dreizehnten Jahrhunderts tritt der Scotistische Kritizismus in bewußten Gegensatz zum Thomistischen Dogmatismus, wodurch insbesondere eine nicht mehr zu verwischende Grenze zwischen Philosophie und Theologie gezogen wird[34]. Schließlich bringt Ockham mit der endgültigen Durchbrechung der realistischen Weltansicht eine bisher unbekannte Wertung alles Einmaligen und Besonderen auf[35].

Es sind also vornehmlich zwei Momente, durch welche das angelsächsische Denken auf die Zersetzung der mittelalterlichen Philosophie wirkt: die Lehre von der doppelten Wahrheit und die nominalistische Denkweise.

Teilweise ähnliche Einflüsse kommen auch aus dem orientalischen Kulturkreis[36], welcher während der gesamten Kreuzzüge — also in der gotischen Epoche — mit der abendländischen Kultur in beständiger Berührung gestanden hatte. So war es gekommen, daß sich auf dem Boden Unteritaliens eine eigentümliche Mischkultur bildete, die aus sarazenischen, jüdischen und christlichen Elementen bestand. Der Protektor dieses Kulturkreises wurde Friedrich II. Auf den Universitäten von Salermo und Bologna gewöhnte man sich an eine freiere Behandlung der Naturwissenschaften und insbesondere der Medizin, wodurch das abendländische (und zunächst speziell das italienische) Denken wertvolle Anregungen bekam.

Schließlich wirkt der Einfluß der orientalischen Geisteshaltung auf das abendländische Denken durch ein Ereignis, das anfänglich zu einer Kräftigung des formalen Denkens der Scholastiker beiträgt, dann aber zersetzend wirkt: im dreizehnten Jahrhundert werden die gesamten Schriften des Aristoteles mit dem Kommentar des Averroes im Abendlande bekannt. Wir wissen, daß die Physik und die Metaphysik des Aristoteles schon um 1213 bestimmt bekannt sind und daß 1275 alle Werke des Stagiriten fast restlos in Übersetzungen vorliegen. Für die Ausbildung der scholastisch-aristotelischen Denkweise sind diese Tatsachen von höchster Bedeutung, denn der Höhepunkt der ganzen Scholastik läßt sich mit den beiden genannten Daten scharf umgrenzen. Aber der Kommentar des Averroes schwächt allmählich die Selbstgewißheit der inneren Reflexion durch die ihm eigentümliche starke Betonung der naturalistischen Seite der peripatetischen Philosophie; dadurch wird dem dualistischen Teleologismus des gotischen Denkens der ausgesprochen monistisch gerichtete Naturalismus des „Kommentators" gegenübergestellt, und es kommt als Folgewirkung schon um 1260 an der Universität Paris eine philosophische Richtung auf, die sich stark an Averroes anlehnt. Soweit wir darüber unterrichtet sind, sind die wichtigsten Führer derselben Siger von Brabant[37] und Boëtius der Däne[38]. Die ganze Richtung, über deren Weiterführung in der Renaissance wir noch später zu sprechen haben werden, wird als „lateinischer Averroismus" bezeichnet und charakterisiert sich hauptsächlich durch die Lehrsätze von der Möglichkeit der doppelten Wahrheit, von der Einheit des Intellektes im ganzen Menschengeschlechte und von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung[39].

Damit werden die festesten Stützen der mittelalterlichen Weltanschauung angetastet. In der Lehre von der Möglichkeit einer doppelten Wahrheit wird — in Gemeinschaft mit der gleichen Lehre der angelsächsischen Philosophie — die philosophische Erkenntnis von der für die Scholastik so bezeichnenden Vermengung mit den theologischen Interessen befreit, ein Vorgang, der für die eigendienliche Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens von größter Wichtigkeit wird. Die Lehre von der Wesenseinheit der Vernunft zerstört den Glauben an eine individuelle Un-

sterblichkeit und nimmt damit dem Leben die teleologische Belastung. Dadurch wird aber zugleich der Boden geebnet für die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung. Thomas, Bonaventura und die meisten Denker der gotischen Zeit lehnten die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung ab[40], nun aber erscheint die Welt durch diese Auffassungswandlung selbständig und mit eigenem Leben ausgestattet.

Bei dieser Zerstörung des gotischen Weltbildes zeigen die beiden Grundströmungen des mittelalterlichen Denkens eine verschieden starke Widerstandskraft. Während die Scholastik infolge ihrer rationalistischen Fundierung fast vollkommen zusammenbricht, erfährt die Mystik durch die ursprüngliche Kraft ihrer seelischen Motive eine große Kräftigung. Sie zeigt die Fähigkeit, sich mit kabbalistischen und insbesondere mit arabischen Elementen zu verschmelzen. Durch die Verbindung mit der Scholastik war ja die Mächtigkeit des mystischen Weltgefühls, wie es mit Franziskus von Assisi zu neuer Blüte gelangte, vor den letzten Konsequenzen bewahrt worden. Nun aber zerbrechen mit der Zerstörung der Scholastik alle beengenden Schranken, so daß die mystisch-neuplatonische Gedankenrichtung ungehindert in die Renaissance hineinströmen kann, während sie gleichzeitig aus dem orientalischen Neuplatonismus wertvolle Anregungen mitbringt: so hatten beispielsweise Alfarabi und Avicenna eine starke Wirkung schon auf Grosseteste ausgeübt, Witelo war von Alhazen beeinflußt worden, auch Dietrich von Freiberg hatte durch die arabischen Denker wertvolle Anregung erhalten und durch ihn waren selbst in die deutsche Mystik des Eckhart manche orientalische Elemente hineingekommen. Der mystisch-neuplatonische Monismus, der während des ganzen Mittelalters als das innerste Gut wahrhafter Mystik nach Geltung strebte, findet nunmehr durch den naturalistischen Monismus der Orientalen wertvolle Förderung. Durch die eigentümliche Verbindung dieser beiden Gedankenrichtungen entsteht schließlich eine mystische Naturphilosophie, die an der Gestaltung des Weltbildes der Renaissance vornehmlich beteiligt ist. Der Höhepunkt dieser Entwicklung ist erst im fünfzehnten und sechzehnten Jahrhundert zu erkennen und wird vor allem durch Cusanus, Paracelsus und Giordano Bruno be-

stimmt. In der Frührenaissance dagegen, also etwa in der Zeit zwischen 1300—1450, fällt es scheinbar schwer, die hier aufgezeigte Einheitlichkeit der Geisteshaltung zu erkennen, weil sich mannigfache Denkrichtungen und Systeme durchdringen, ohne daß es schon zu einer Klarheit in den letzten Absichten kommt. Eine genauere Analyse der philosophischen Arbeit dieser Epoche zeigt aber, daß die Elemente des Denkens, die in der Hochrenaissance zur Ausbildung kommen, während dieser ersten Zeit allmählich und bestimmt heranreifen. In dieser frühen Periode sucht das neue Weltgefühl der Renaissance gewissermaßen noch nach einem entsprechenden Ausdruck im philosophischen Denken, weshalb alle möglichen Einflüsse aus den Systemen der Alten sowie der Orientalen und der Juden dankbar aufgenommen werden, so daß das unbewußte Ziel dieser ganzen vorbereitenden Arbeit oft verwischt erscheint. In der zweiten Periode dagegen ist das Denken selbständiger und freier, die philologische Abhängigkeit von großen Vorbildern wird geringer, und das Zeitgeistige kommt unverhüllter zum Ausdruck.

Natürlich wird der Versuch, diese beiden Perioden zeitlich zu umgrenzen, immer zu einem gewissen Schematismus führen, weil die Übergänge fließende sind. Während sich der erste Teil der hier aufgezeichneten Entwicklung hauptsächlich auf italienischem Boden abspielt, betreten wir bei dem zweiten Teil deutschen Boden, um von da aus den Weg in das Italien der Spätrenaissance zurückzufinden.

## II. DIE WEGBEREITER

### 1. DIE BEDEUTUNG DER HUMANISTISCHEN BEWEGUNG

Die mannigfachen Schwierigkeiten, die einer Darstellung der Renaissancephilosophie erwachsen, wurden schon im vorigen Abschnitt erwähnt: sie bestehen vor allem darin, daß mit dem Zerbrechen des mittelalterlichen Weltbildes die verschiedensten philosophischen Richtungen auftauchen und die Entwicklung zu der für die Renaissance typischen neuplatonisch-mystischen Naturphilosophie und Theosophie auf den ersten Blick nicht klar zutage treten lassen. Bis vor kurzem ist man daher allzuleicht geneigt gewesen, gewisse Erscheinungen der humanistischen Bewegung zu hoch einzuschätzen und jene naturphilosophischen und theosophischen Arbeiten der Hochrenaissance nebensächlich zu behandeln, ja sie teilweise nur als weniger in Frage kommende Nachwirkungen der mittelalterlichen Mystik aufzufassen. Dazu kam, daß der Begriff der Renaissance — vor allem durch Jakob Burckhardts geniales Werk — anfänglich mit der hohen künstlerischen und politischen Kultur Italiens während dieser Zeit besonders eng verbunden wurde; man glaubte daher, auf dem gleichen Boden auch den eigenartigsten Ausdruck der Renaissancephilosophie suchen zu müssen. Aber einerseits berechtigt uns nichts dazu, auf den Höhepunkten einer nationalen Kultur auch Höhepunkte des philosophischen Erkenntnisstrebens zu suchen, und andererseits haben wir uns immer mehr daran gewöhnt, den Begriff der Renaissance als Bezeichnung für eine Kulturphase von größeren Ausmaßen anzuwenden, die sich auch über die anderen europäischen Länder erstreckt. Gerade bei der Behandlung der Renaissancephilosophie sehen wir, daß die wichtigsten philosophischen Arbeiten der Zeit nicht in Italien, sondern in Deutschland geleistet werden, wo der Bruch mit dem Überkommenen bedeutend weniger in Erscheinung tritt und die Entwicklung von der Denkarbeit des späten Mittelalters zu der

des Cusanus und des Paracelsus in ihrem kontinuierlichen Verlauf besonders gut zu erkennen ist. Aber diese stille und darum sichere Entwicklung im Gebiete der deutschen Geistesarbeit bedarf eines draußen liegenden Erregungszentrums, von wo die Elemente des neuen Weltgefühls übernommen werden können, ohne daß sie — schon weniger lebhaft als am Enstehungsort — die notwendige Kontemplation bei der philosophischen Arbeit stören. Dieses draußen liegende Gebiet, wo das Weltgefühl der Zeit aus der Urkraft des Erlebens heraus geschaffen wird, ist eben Italien. In der stilleren Sphäre der deutschen Geistesarbeit werden dann die weltanschaulichen Grundlagen zu diesem neuen Weltgefühl geschaffen. Nachdem dieses geschehen ist, kann der italienische Geist sich des so entstandenen Weltbildes durch Giordano Bruno bemächtigen, um es mit den eigentlichen Elementen seiner Wesensart, nämlich mit großartiger Intuition und ästhetischem Zauber, zu durchdringen. Denn Cusanus, Paracelsus und Kopernikus sind die drei großen Deutschen, die der Nolaner als seine Lehrmeister nennt[41]!

Daher ist die philosophische Arbeit im Italien der Frührenaissance eigentlich nur eine vorbereitende. Was hier vor allem erworben wird, liegt mehr im Gebiete des Gefühls, weniger in dem des Denkens. Damit glauben wir die Bedeutung der von Italien ausgehenden humanistischen Bewegung für die Philosophie der Zeit in ihrem allgemeinen Charakter gekennzeichnet zu haben. Es empfiehlt sich nunmehr, das soeben Gesagte an den wichtigsten Vertretern der humanistischen Bewegung näher zu erläutern.

Daß die Italiener sich so stark an die Alten anzulehnen bemühten, hatte seinen Grund in den besonderen Traditionen des Landes. Denn das Bewußtsein, sich auf dem Boden der altrömischen Kultur zu befinden, war den Italienern niemals abhanden gekommen. Vor allem hatte sich in der politischen Kultur des Volkes immer wieder die Tendenz gezeigt, die Zustände der Alten herbeizuführen. Durch den schwindenden Einfluß der geistlichen Macht mußten diese Absichten beständig neue Nahrung erhalten. Und als schließlich ein selbstbewußtes Königtum die Residenz der Päpste nach Avignon verlegte[42], war

das alte Rom seiner besonderen Weihe als Sitz der höchsten Geistlichkeit entkleidet. Je mehr aber das Rom des Petrus seine Würde und Anziehungskraft verlor, desto mehr mußte das Idealbild des ursprünglichen antiken Roms hervortreten; die Symbole wechselten: die säugende Wölfin verdrängte das Kreuz. In jener fast siebenzigjährigen Zeit, während welcher sich die Päpste in Avignon befanden, wurde daher von Cola di Rienzi (1313 bis 1354)[43] der Versuch unternommen, das antike Rom von neuem zu begründen.

Daß die Sehnsucht nach der Lebensfülle der Antike durch die unklaren politischen Verhältnisse des Landes genährt worden war, zeigten auch die staatstheoretischen Anschauungen des Dante Alighieri (1265—1321), in denen das Idealbild eines kräftigen antiken Staates, der von jeder kirchlichen Macht unabhängig ist, oftmals zum Durchbruch kommen wollte. Mit Dante setzte dann die Vorliebe für die Antike in größerem Maße ein. Es war insbesondere Virgil, den der Dichter der Göttlichen Komödie so hoch einschätzte, daß er sich immer wieder an ihm zu bilden versuchte. Aber es darf auch nicht vergessen werden, daß es im allgemeinen verkehrt ist, in Dante schon einen Renaissancedichter zu sehen. Denn er ist in seinem ganzen Denken noch durchaus mittelalterlich eingestellt. Darum haben ihn die Renaissancemenschen auch gar nicht so sehr geschätzt, wie eigentlich anzunehmen wäre, sondern gerade das, was bei Dante mittelalterlich ist, nämlich die Schwerfälligkeit seines Stils und seine Abhängigkeit von den Autoritäten seiner Zeit als ein ihnen wesensfremdes Element bezeichnet[44]. Und ohne Zweifel ist bei Dante vor allem der Gedanke der Hierarchie durchaus im Sinne des gotischen Weltbildes durchgeführt. Aber die neuplatonische Vorstellung einer immerwährenden Emanation, mit der er diesen Gedanken einer hierarchischen Gliederung alles Seins umkleidet, bildet doch schon einen Übergang zu dem schönheitstrunkenen Platonismus der Renaissance. Typisch dafür ist der Schluß der Göttlichen Komödie, wo der Gedanke von der göttlichen Ureinheit in der Darstellungsweise der Lichtmetaphysik erläutert wird: das ewige Licht ruht für sich allein in der Sphäre des Transzendenten, aber diese Ruhe und diese Abgeschlossenheit sind gleichzeitig verbunden

mit einem liebevollen Ausströmen in die unteren Welten des Dunkels; für den menschlichen Geist ist es daher schwer, das ihm widerspruchsvoll Erscheinende in der Wesensart dieser göttlichen Ureinheit gedanklich zu erfassen, nur die Erleuchtung von oben vermag ihm eine Ahnung von der irrationalen Wesenheit jenes Göttlichen zu geben[45]. So ist Dante gleichzeitig ein Abschluß und ein Anfang.

Die eigentliche Begeisterung für die alte Literatur wird aber besonders gefördert durch Francesco Petrarca (1304—1374). Er erwirbt sich ein großes Verdienst um die klassischen Studien in Italien. Durch seinen Lehrer Bernhard Barlaam (gestorben 1348), der in griechischen Klöstern die griechische Sprache erlernt hatte und mit einer oströmischen Gesandtschaft nach Italien kam, war Petrarca mit der griechischen Sprache vertraut geworden, ohne sie wirklich zu beherrschen. So besaß er in seiner Bibliothek etwa sechzehn Platonische Schriften, die er aber nicht zu lesen vermochte. Seine Vorstellung von Platon war daher auch noch sehr lückenhaft, das wenige, was er wirklich von ihm wußte, war, daß die Scholastiker ihn oftmals anfeindeten. Aber es lebte in Petrarca doch schon eine Ahnung von der eigenartigen Lebensfülle der Antike und der Tiefe ihrer Gedankenwelt, wenn auch seine Kenntnis von den Einzelheiten noch unklar und verworren war[46].

Giovanni Boccaccio (1313—1365) beherrschte das Griechische schon etwas gründlicher als der ihm befreundete Petrarca. Er hatte bei einem Schüler Barlaams, Leontius Pilatus, die Sprache der Hellenen gelernt, so daß er sich eine Zeitlang mit dem Gedanken trug, jene erwähnten Platonischen Schriften, die in Petrarcas Besitz waren, zu übersetzen, aber er mußte bald einsehen, daß sein Können dazu nicht ausreichte.

Überhaupt muß man sich von dem Gedanken frei machen, daß jene Humanisten der Renaissance die Welt der Antike wirklich zu begreifen vermochten. Dazu fehlten ihnen im Anfang der Bewegung zunächst einmal die philologischen Kenntnisse. Diese Schwierigkeit wurde allerdings mehr und mehr behoben. Aber ein zweites Hindernis war jenen Männern der Renaissance, die für die wiedererwachte Antike schwärmten, überhaupt nicht

bewußt: sie besaßen nicht die Möglichkeit, frühere Perioden der Menschheitsgeschichte in wahrhafter Objektivität zu begreifen. Sie sahen die antike Welt in mystischer Verklärung. Dadurch konnten sie, wie wir noch bei der Behandlung des Renaissanceplatonismus sehen werden, niemals ein Verständnis für den wirklichen Geist der alten Schriftsteller aufbringen. Die große Wesensverschiedenheit zwischen dem Menschen der Antike und demjenigen der christlichen Zeit mußte ihnen verschlossen bleiben, sie suchten infolgedessen in der Literatur der Alten die gleiche Wahrheit wie im Christentum: die äußere Gewandung war eine andere, der innere Kern schien ihnen der gleiche zu sein. So finden wir immer wieder den eigentümlichen Gedanken einer Gleichsetzung des Griechentums mit dem Christentum. Boccaccio äußert ihn zuerst in auffallender Weise, später finden wir ihn mit aller Kraßheit ausgesprochen von Mirandola.

Unter den sonstigen Gelehrten, welche zur Verbreitung klassischer Studien beitrugen, sind vor allem zu nennen Johannes Malpighi aus Ravenna, der in Padua und später zu Florenz in der zweiten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts lateinische Literatur lehrte, ferner Manuel Chrysoloras (gestorben 1415), der ein Schüler Plethons war und als erster Lehrer der griechischen Literatur und Sprache nach Italien kam. Er hatte einen zahlreichen Schülerkreis, in dem Leonardus Aretinus hervortrat (1369—1444). Durch diesen letzteren wurde vor allem in Florenz das Studium der griechischen Sprache gefestigt.

Allmählich zog die humanistische Bewegung weitere Kreise und breitete sich auch über Deutschland aus. Rudolf Agricola (1442—1485) war einer der wichtigsten Vertreter des deutschen Humanismus. Nachdem er in Löwen die scholastische Philosophie kennengelernt hatte, trat er später in Italien den Humanisten näher, lernte dort Griechisch und lebte später in Heidelberg und Worms. Durch seine logische Schrift „De inventione dialectica" hat er besonders auf Melanchthon eingewirkt. Der wichtigste Gedanke, den er in das Geistesleben Deutschlands und Hollands hineintrug, war der, daß die Anlehnung an die antiken Schriftsteller das Wertvollste sei, was den Wissenschaftler auszeichne. Ebenso lehnten

sich auch Desiderius Erasmus (1467—1536), Mutianus Rufus (gestorben 1526) und schließlich Reuchlin (1455—1522) an die Alten an. Wenn man den Einfluß dieser Männer auf die philosophische Arbeit der Renaissance richtig einschätzen will, dann darf man nicht vergessen, daß die philosophische Bedeutung der klassischen Studien früher im allgemeinen überschätzt wurde, wodurch das Gesamtbild der Renaissancephilosophie enger umgrenzt erschien, als wir es heute sehen. Vor allem suchte man in jenem neuplatonisch gefärbten Platonismus der Florentiner Akademie den stärksten Ausdruck der Renaissancephilosophie, und zwar deshalb, weil die Beziehungen zu jener soeben geschilderten humanistischen Bewegung hier besonders stark in Erscheinung treten. Wir dagegen sehen im Platonismus der Frührenaissance einen Ansatz zu größeren Erfüllungen.

## 2. DIE PLATONIKER

Man kann im allgemeinen nicht sagen, daß der Platonismus der Renaissance mit einer gewissen Plötzlichkeit in Erscheinung trat. Denn wenn man bedenkt, daß er niemals ohne eine neuplatonische Färbung blieb, so wird es verständlich, daß er eine unmittelbare Fortführung des aus dem Mittelalter herüberfließenden neuplatonisch-mystischen Gedankengutes unter gleichzeitiger Aufnahme einer gewissen humanistischen Begeisterung für den großen Athener ist. Baeumker hat auf diese Zusammenhänge eindeutig hingewiesen und endgültig mit der Auffassung gebrochen, daß der Platonismus der Renaissance einen schroffen Bruch mit den mittelalterlichen Überlieferungen bedeute[47]. Es darf auch ferner nicht vergessen werden, daß die meisten Platoniker der Frührenaissance keine schroffe Stellung zum Aristotelismus einnahmen, sondern daß ihnen der Gedanke einer Synthese der mannigfachsten Denkrichtungen vorschwebte; der von ihnen vertretene Platonismus sollte gewissermaßen der Kristallisationspunkt werden. Dadurch dürfte der in älteren Darstellungen noch zu findenden Auffassung, daß der Platonismus der Renaissance in einseitiger Gegnerschaft zum Aristotelismus des Mittelalters gestanden habe, der Boden entzogen sein.

Die tieferen Ursachen der Platonischen Bewegung liegen also in gewissen historischen Voraussetzungen begründet. Ferner tragen aber die im Italien des dreizehnten und vierzehnten Jahrhunderts erwachenden humanistischen Studien wesentlich zur Förderung dieser Richtung bei. Dadurch zeigt der Platonismus der Italiener eine größere philologische Abhängigkeit, ohne daß er aber zu der wirklichen Klarheit der Vorbilder vordringt. Die Renaissancephilosophen hüllen Platon gewissermaßen in einen mystischen Nebel. Es fehlt ihrer Auffassung das Herbe und Abgeklärte des wirklichen Platon. Die folgenden Darstellungen werden das verständlicher machen.

## A. Plethon

Zunächst muß in diesem Zusammenhange Georgios Gemistos Plethon (1355—1450) erwähnt werden[45]. Wollen wir von ihm sprechen, so müssen wir uns sowohl der politisch-historischen wie der zeitideellen Hintergründe bewußt werden, die seine Gestalt bestimmend beeinflussen.

Im vierzehnten Jahrhundert führte das alte oströmische Reich nur noch ein Schattendasein. Schon im Jahre 1340 hatten die Mohammedaner große Teile Vorderasiens unterjocht und versuchten nun ihre Eroberungszüge auf europäisches Gebiet auszudehnen. Das Reich der Byzantiner war im Inneren zerfallen. Diejenigen, welche allein noch Hilfe hätten bringen können, waren die römisch-katholischen Mächte des Westens. Deshalb tauchte jetzt der Gedanke einer Union mit der lateinischen Schwesterkirche auf, um sich dadurch die ersehnte Bundesgenossenschaft der westeuropäischen Welt zu erkaufen.

So kam es im fünfzehnten Jahrhundert zu Vereinigungsbestrebungen der griechischen und römischen Kirche.

Inzwischen faßten die Osmanen immer weiter Fuß auf europäischem Gebiet. 1367 wurde Adrianopel erobert und der byzantinische Kaiser gezwungen, der Abtretung großer Teile seines Landes zuzustimmen. Dafür sicherten ihm die Türken zu, daß ihm seine Hauptstadt erhalten bleiben würde. So bröckelte von dem alten byzantinischen Reiche ein Teil nach dem anderen ab. Der große Ver-

zweiflungskampf der Byzantiner um den Bestand ihres Reiches, der schließlich mit der Eroberung von Byzanz (1453) endigte, füllte die nächsten hundert Jahre aus. Mit dieser Zeitspanne fiel die Lebenszeit des fast hundertjährig gewordenen Plethon zusammen.

Er wurde 1355 in Konstantinopel geboren, wahrscheinlich als der Sohn einer sehr angesehenen Familie, die auch zum kaiserlichen Hofe Beziehungen hatte. Frühzeitig schon drang er in die Ideenwelt des Griechentums ein und wurde so davon ergriffen, daß er glaubte, aus den Elementen der griechischen Bildung eine neue Religion aufbauen zu können, welche lebenskräftiger wäre als die in den starren Formeln des Dogmas erstorbenen christlichen Konfessionen. Er entwickelte sich immer mehr zu einem Gegner des Christentums. Anfangs war er in der Äußerung seiner Ansichten vorsichtig. Später kannte er keine Zurückhaltung mehr. Diese Gegnerschaft muß man vor allem dann in Erwägung ziehen, wenn man von Plethons Kampf gegen die peripatetische Philosophie spricht, denn für Plethon war Aristoteles vor allem der Vertreter der kirchlichen Philosophie, in ihm bekämpfte er Christentum und Geistlichkeit.

Über den Bildungsgang des jungen Plethon ist noch weiter zu sagen, daß seine Ansichten wesentlich beeinflußt wurden durch einen längeren Aufenthalt in Adrianopel. Diese Stadt war die europäische Residenz des Sultans Murad. Zwischen ihr und der damaligen orientalischen Hauptstadt der Osmanen, nämlich Brussa, teilte derselbe seinen Aufenthalt. Er sorgte dafür, daß Kunst und Wissenschaft an seinem Hof eine Stätte fanden, und zeigte sich äußerst tolerant gegen Andersgläubige. Diese Toleranz ist übrigens für jene Phase der osmanischen Politik typisch. So durften beispielsweise noch lange Zeit nach der Eroberung Konstantinopels christliche Gottesdienste abgehalten werden, und der türkische Sultan beauftragte den Gennadios, einen Gegner des Plethon, ihm in einer besonderen Schrift die Hauptsätze des christlichen Glaubens darzulegen, und studierte diese mit einer gewissen Freimütigkeit abgefaßte Schrift mit größtem Interesse[49].

Es ist daher kein Wunder, daß der junge Plethon seine Vaterstadt, in der zu jener Zeit schon jedes geistige Leben

erstorben war, verließ, um in Adrianopel weiter zu studieren, und zwar soll er, wie Gennadios behauptet, vor allem von Elissaios angezogen worden sein, der wahrscheinlich ein gelehrter Jude war und am Hofe einen großen Einfluß besaß. Wir wissen nicht genau, was Plethon von ihm erlernte, Gennadios behauptet, Elissaios habe polytheistische Ansichten gehabt und der junge Plethon sei durch ihn mit der Lehre Zoroasters bekannt geworden[50].

Warum Plethon plötzlich Adrianopel verließ, ist unklar. Man spricht davon, Elissaios sei in seiner Eigenschaft als Richter wegen dienstlicher Verfehlungen verurteilt worden, so daß sein Schüler es für richtig befunden habe, die Stadt zu verlassen. Daß Plethon sich nicht nach Byzanz zurückwandte, hatte seinen Grund wahrscheinlich darin, daß die Stadt gerade in jener Zeit zehn Jahre lang von den Osmanen belagert wurde. In Misithra, dem alten Sparta und der damaligen Hauptstadt der byzantinischen Provinz im Peloponnes, nahm Plethon seinen Wohnsitz. Hier lehrte er Platonische Philosophie und erhielt auch bald das Amt eines Richters. Infolgedessen war er mit den politischen Geschicken der Halbinsel eng verflochten und trat mehrfach in besonderen Denkschriften an den byzantinischen Kaiser als Wortführer der Bevölkerung des Peloponnes auf. Im Jahre 1426 suchte ihn der Kaiser Johannes III. auf und fragte ihn nach seiner Meinung über die beabsichtigten Vereinigungsbestrebungen mit der katholischen Kirche. Plethon zeigte sich diesem Plan wenig gewogen, wahrscheinlich deshalb, weil ihm, der Zeit seines Lebens daran glaubte, eine eigene Platonische Religion aufbauen zu können, nichts an einer Stärkung des Christentums, die eine solche Vereinigung der beiden Kirchen zur Folge gehabt hätte, liegen konnte[51]. Er war infolgedessen auf dem Konzil zu Ferrara und zu Florenz, das der Kaiser Johannes Palaiologos im Jahre 1430 mit einem größeren Gefolge griechischer Gelehrten und Theologen auf Veranlassung des Papstes Eugen III. aufsuchte, derjenige, welcher von einer Vereinigung abriet. Aber trotzdem Plethon die Unionsbestrebungen bekämpfte, stand er doch nicht ganz auf der Seite derjenigen Partei innerhalb der griechischen Gesandtschaft, welche unter der Führung von Georgios Scholarios die Vereinigung

der beiden Kirchen zu hintertreiben suchte. Der soeben genannte Georgios Scholarios war ein gelehrter Laie, der später nach dem Fall von Konstantinopel infolge eigentümlicher Umstände der Patriarch dieser Stadt wurde und wahrscheinlich identisch war mit dem schon erwähnten Verteidiger der peripatetischen Philosophie gegenüber dem Platonismus des Plethon, nämlich mit Gennadios[52].

Das geschilderte Verhalten Plethons auf dem Konzil ist leicht verständlich: er war sowohl ein Gegner der Kirche des Westens wie auch ein Gegner derjenigen des Ostens. Von den Mitgliedern der byzantinischen Gesandtschaft wurde er daher sehr argwöhnisch beobachtet, um so mehr, als ihn sein Kampf gegen die lateinische Theologie nicht daran hinderte, außerhalb der Konzilsverhandlungen mit der lateinischen Gelehrtenwelt in enge Beziehungen zu treten[53]. Denn er fand in Florenz für die Ausbreitung seiner Platonischen Ideen den besten Boden. Sein schon früher nach Italien gekommener Schüler Manuel Chrysoloras hatte dafür gesorgt, daß man den Platoniker Plethon mit größtem Interesse betrachtete. Und er stand damals auf der Höhe seines Lebens und seiner Wirksamkeit, es fehlte ihm weder das jugendliche Feuer der Begeisterung noch die wohltuende Klarheit des Alters. Sein Auftreten in Florenz wurde infolgedessen zu einem historischen Ereignis. Die Gelehrten und die vornehme Gesellschaft lauschten hingerissen seinen Vorträgen, selbst der Beherrscher der Stadt, Cosimo de' Medici, tauchte in dem Hörsaal auf und war von den feurig vorgetragenen Gedanken Plethons so begeistert, daß er, wie Marsilius Ficinus in seiner Vorrede zu der Übersetzung des Plotin erzählt, den Entschluß faßte, eine Platonische Akademie zu gründen, die dann später zur Tatsache wurde und unter Lorenzo zu jener bekannten Blüte kam. Die Gründung dieser Platonischen Akademie war aber nicht die einzige derartige Nachwirkung der Wirksamkeit Plethons in Italien, denn auch in Rom sehen wir im fünfzehnten Jahrhundert eine Art Akademie auftauchen, die von einem der Florentiner Schüler Plethons, von Pomponius Laetus gegründet wurde, und die später das Mißfallen der kirchlichen Regierung erregte, weil sie besonders stark ihr Heidentum betont zu haben scheint[54].

Man muß sich darüber klar sein, daß der Kampf zwischen der peripatetischen und der Platonischen Philosophie innerhalb der griechischen Kirche schon seit langem tobte, während das Abendland etwa erst seit kaum mehr als hundert Jahren den ganzen Aristoteles und nur bruchstückweise Platon kannte. Aber gerade dadurch, daß die logischen Schriften des Stagiriten einen so großen Einfluß auf die Ausbildung des scholastischen Denkens erlangt hatten, mußte nunmehr, als die naturalistische Seite des Aristoteles bekannt wurde, innerhalb der abendländischen Aristoteliker eine Spaltung entstehen, über die später bei der Behandlung der Averroisten und Alexandristen noch zu sprechen sein wird. Diese Unsicherheit im Aristotelismus führte natürlich dazu, daß man auf den noch unbekannten zweiten großen Philosophen der Antike, auf Platon, gern zurückgriff, weil man bei ihm eine größere Übereinstimmung mit dem vermutete, was dem Denken der Zeit vorschwebte. Nun bekam man durch Plethon jene Gelegenheit, nach der sich schon Petrarca und Boccaccio gesehnt hatten: nun konnte man das mystische Dunkel, das noch um die geheimnisvolle Gestalt des Atheners lag, erhellen, nun sollte man den ganzen Platon kennenlernen. Aus diesen Motiven erklärt sich der große Erfolg der Vorträge Plethons.

Unter den Mitgliedern der byzantinischen Gesandtschaft befanden sich aber einige, die sich durch das Auftreten Plethons verletzt fühlten; es scheint sich daher schon in Italien eine literarische Fehde angesponnen zu haben, die nach der Rückkehr der Gesandtschaft fortgesetzt wurde und sich vor allem zu einem Streit zwischen Gennadios und Plethon zuspitzte. Noch in Italien scheint Plethon sein Werk „Vom Unterschiede der Platonischen und Aristotelischen Philosophie" verfaßt zu haben, in welchem er darlegt, daß die peripatetische Logik irrtümlich sei, weil sie dem Einzelnen einen Vorzug vor dem Allgemeinen einräume, denn wenn das Individuelle primär sei, so verliere dadurch das Universelle seine richtige Stellung. Wenn man den realen Untergrund der Ideen verloren habe, fehle aber jede Möglichkeit zum Aufbau einer wahrhaften Metaphysik. Und hierin liegt das Wesentliche der ganzen philosophischen Einstellung Plethons, daß er nach jener Totalanschauung aller Dinge strebt, die dem Platon eigen-

tümlich ist, dem Aristoteles aber fremd bleibt. Der Stagirite haftet ihm zu sehr im Materiellen und hat daher kein Verständnis für das Übersinnliche der Ideen, darum muß auch seine ganze Auffassung von Gott eine anfechtbare sein. Es fehlt dem Aristotelischen Gott die beständige liebevolle schöpferische Tätigkeit, es fehlt ihm das ewige Wirken und Weben in der Welt. Auch die Aristotelische Psychologie glaubt Plethon angreifen zu müssen, weil sie die Seele wohl vor die Erschaffung des Körpers setzt, aber trotzdem die Platonische Theorie der Wiedererinnerung bestreitet.

Es darf nicht vergessen werden, daß der Platonismus des Plethon mit vielen neuplatonischen Elementen durchsetzt war. Und es handelte sich für Plethon auch gar nicht um die Wiederherstellung des historischen Platonismus, sondern viel mehr um die Tendenz, eine durch Jahrhunderte gehende Weltanschauung zu neuem Leben zu erwecken. Die im Platonismus wurzelnde Heilsgewißheit sollte sich über Christentum, Islam und Heidentum siegreich erheben und ihren Wahrheitsgehalt in den Kämpfen jener Tage von neuem beweisen. Es ist daher verständlich, daß der Platonischen Ethik ein besonderes Interesse zugewandt wird. Plethon weist darauf hin, daß die Tugend des Menschen eine Annäherung an das Göttliche bedeute, weil Gott und das Gute identisch sind, das Schlechte dagegen bedeute Entfernung von Gott und damit einen Abfall vom Leben. Die größten Möglichkeiten zur Erfüllung eines tugendhaften Lebens sind nach Plethons Ansicht im Staate gegeben, und damit kommt er zu jener typisch Platonischen Staatsauffassung, zu der er sich in seinen politischen Denkschriften[55] und in seinen nur fragmentarisch überlieferten „Drei Büchern von der Gesetzgebung“ bekennt. In diesem zuletzt genannten Werk scheint er übrigens sein ganzes System niedergelegt zu haben. Theosophische, physikalische, ethische und historische Gedankengänge durchschlingen sich hier und scheinen, soweit wir aus den geringen Überlieferungen schließen dürfen, auf die Proklamation jener neuen Religion hinauszulaufen, über die er in Florenz geäußert haben soll, daß sie alle Welt vereinigen würde und daß sie weder christlich noch mohammedanisch, sondern heidnisch sein müsse.

Es sei schließlich noch gesagt, daß Plethon weit davon entfernt ist, seine Angriffe gegen Aristoteles in einen blindwütigen Kampf gegen das gesamte peripatetische Gedankengut ausarten zu lassen, im Gegenteil, er betont mehrfach, daß neben den falschen Ansichten des Aristoteles auch viel Gutes und Richtiges bei ihm zu finden sei, denn der Aristotelismus ist ihm gewissermaßen nur eine Abirrung von der geraden Linie der geschichtlichen Kontinuität. Er erkennt infolgedessen schon ganz richtig, daß die Aristotelische Gedankenwelt in einem viel größeren Abhängigkeitsverhältnis zur Platonischen stehe, als man gewöhnlich anzunehmen geneigt sei. Daß der Kampf des Plethon gegen Aristoteles vor allem auch ein Kampf gegen die griechische Scholastik der damaligen Zeit war, die in Gennadios ihren Hauptvertreter fand, wurde schon erwähnt.

Die Bedeutung des Plethon beruht also hauptsächlich darauf, daß er die westeuropäische Kultur mit Platon bekannt machte. Er selbst kehrte nach Beendigung des Konzils mit der byzantinischen Gesandtschaft zurück und starb hochbetagt im Peloponnes.

## B. Bessarion

Neben Plethon und Georgios Scholarios war Bessarion einer der wichtigsten Wortführer der griechischen Gesandtschaft. Während sich aber die beiden Erstgenannten gegen eine Vereinigung der beiden Kirchen erklärten, und zwar Scholarios infolge seiner orthodoxen Einstellung, Plethon infolge seines geringen Interesses für das Christentum schlechthin, versuchte Bessarion mit großem diplomatischen Geschick auf eine Union hinzuarbeiten. Seines Wesens Kern war überhaupt immer das Streben nach Ausgleichung der Gegensätze. Darin unterschied er sich von Plethon, dem von ihm hochgeachteten Lehrer, der immer ein Feuerkopf blieb und keine Kompromisse kannte. Aber gerade wegen dieser vermittelnden Art war Bessarion am besten dazu geeignet, die von Plethon gestreute Saat zum Wachsen zu bringen.

Er wurde 1403 zu Trapezunt geboren und trat im Alter von zwanzig Jahren in den Orden des Heiligen Basileios. Lange Jahre lebte er dann zu Misithra in vertrautem Umgang mit Plethon und schaffte sich allmählich den Namen

eines berühmten griechischen Gelehrten und Politikers. So kam es, daß er zur Teilnahme an dem Unionskonzil bestimmt wurde. Kurz vor der Abreise wurde er wie einige andere Teilnehmer an den Verhandlungen mit einem hohen geistlichen Amte belehnt, er wurde zum Erzbischof von Nikaia ernannt.

Viel tiefer als die anderen Mitglieder der Gesandtschaft sah er die Notwendigkeit der Vereinigung beider Kirchen ein, wobei allerdings nicht feststeht, ob diese Ansicht aus politischen oder rein konfessionellen Erwägungen heraus geboren wurde. Er war derjenige, der nach großen Bemühungen die Einigungsformel zustande brachte. Am 6. Juli 1439 feierte man im Dom zu Florenz die Vereinigung, Bessarion amtierte als Vertreter der Griechen. Aber er erlebte an seiner Arbeit wenig Freude, die Gegnerschaft der orthodoxen Theologen in der griechischen Gesandtschaft war zu stark. Denn vor der Einschiffung der Gesandtschaft in Venedig feierten die Griechen in San Marco ein Hochamt und sangen den Glauben schon ohne den Zusatz *„filioque"*, dessen Anerkennung durch die Griechen einer der schwierigsten Punkte der Verhandlung gewesen war.

Es ist daher leicht verständlich, daß Bessarion nach diesem Mißerfolg seiner Bemühungen der Neigung nicht widerstehen konnte, sich der lateinischen Kirche anzuschließen. Von Papst Eugen IV. wurde er zum Kardinal erhoben und spielte als solcher unter der römischen Geistlichkeit eine hervorragende Rolle. Fünf Jahre lang war er päpstlicher Legat zu Bologna, er verbrachte dann die übrige Zeit seines Lebens in Rom, wo er Protektor eines Kreises hervorragender griechischer und lateinischer Gelehrter wurde. 1472 starb er zu Ravenna.

Obwohl Bessarion und Plethon eine so verschiedene Stellung auf dem Konzil einnahmen, so schadete das der Freundschaft der beiden Männer keineswegs. Bessarion unterließ es nie, von seinem Lehrer im Tone der höchsten Verehrung zu sprechen. Lebhaft beteiligte er sich dann später an den literarischen Fehden, die durch Plethons Auftreten entstanden waren. Stets riet er zur Mäßigung. Das, was ihm vorschwebte, war eine Vereinigung von Aristotelismus und Platonismus, wobei der letztere den Vorrang behalten sollte. Seine bekannteste Schrift richtete sich gegen den Aristoteliker Georg von Trapezunt

und führte den Titel: „Adversus calumniatorem Platonis." Durch seine Übersetzungen antiker Schriften trug er wesentlich zu einer Vertiefung der humanistischen Studien in Italien bei; so wurden von ihm die Memorabilien Xenophons, die Metaphysik des Aristoteles und die Fragmente der Theophrastischen Metaphysik ins Latein übertragen.

Es wurde schon betont, daß die Frontstellung gegen Aristoteles bei Bessarion viel schwächer ist als bei Plethon. Allerdings hatte ja, wie wir schon sahen, auch Plethon die peripatetische Gedankenwelt niemals ganz abgelehnt, vor allem hatte er die Aristotelische Physik anerkannt. Sollte aber der Platonismus im Abendlande eine wirkliche Bedeutung gewinnen, so mußte dasjenige, was Plethon immerhin mit einer gewissen Einseitigkeit gelehrt hatte, mit dem übrigen Gedankengute der westeuropäischen Welt in Verbindung gebracht werden. Dazu war Bessarion in seiner vermittelnden Art der gegebene Mann. Denn Plethon brachte den Lateinern gewissermaßen den heidnischen Platon, oder mit anderen Worten: er vertrat einen Platonismus, der im Kampfe gegen die griechische Orthodoxie entstanden war. Bessarion aber versuchte jene Verbindung zwischen der Platonischen und der christlichen Gedankenwelt herzustellen, die dann später in den Kreisen der Florentiner Akademie vertreten wurde. Für Bessarions ausgleichende Art ist ein Brief bezeichnend, den er an Michael Apostolios, einen Parteigänger, richtete, und zwar als Antwort auf eine ihm übersandte Schrift, in welcher der erwähnte Michael Apostolios sich in scharfer Weise für Platon erklärt und gegen Aristoteles und den damaligen Aristoteliker Theodor Gaza auftritt. In diesem Brief erkennen wir den ganzen Bessarion: „Plethon hat Aristoteles beschimpft, Theodor hat Plethon mißhandelt und Du redest übel von Theodor. Ihr alle drei verdient getadelt zu werden. — Ich habe kaum ertragen, daß Du einen so kenntnisreichen Mann, wie Theodor es ist, der Unwissenheit beschuldigst. Aber daß Du Aristoteles ebenso unwürdig behandelst, unseren Führer, unseren Meister in jeder Art der Gelehrsamkeit, daß Du gewagt, ihm schwere Beschuldigungen zu sagen, ihn unwissend zu nennen, albern, undankbar, unglaubwürdig — gerechter Himmel, wie ist das möglich! Es gibt, glaube ich, keine ähnliche Kühnheit. Kaum kann ich Plethon er-

tragen, oder vielmehr ich kann ihn, welche Achtung ein Mann von seiner Art auch verdient, nicht ertragen, wenn ihm ähnliche Worte gegen Aristoteles entschlüpfen. Und wie könnte ich Dich ertragen, der Du keinen dieser Gegenstände gründlich studiert hast! Glaube mir, betrachte künftig Platon und Aristoteles wie zwei Männer von höchster Weisheit. — Und sind sie verschiedener Ansicht, so argwöhne nie, daß hier Unwissenheit vorliege. Betrachte vielmehr diese Verschiedenheit als Zeichen der Kraft ihrer Vernunftschlüsse, der Größe ihres Genius und dessen, daß die Fragen, welche sie behandeln, dunkel und problematisch sind. — Wisse also, ich liebe Platon, ich liebe Aristoteles. Ich habe für beide die Verehrung, welche man großen Philosophen schuldet, und was Plethon betrifft, so bewundere ich die Größe seines Genies, aber was ich nicht billige an ihm, das ist die Leidenschaft und der Eigensinn in seinem Verhalten zu Aristoteles. Und doch, wenn er mit großer Heftigkeit redet, er hält doch in gewisser Hinsicht Maß. — Wenn die Alten Platon und Aristoteles scharf beurteilen, so sind sie durch die Umstände der Zeit entschuldigt, in der sie lebten. Und die tiefe Gelehrsamkeit eines Kritikers ist auch eine legitime Entschuldigung. Aber wir, die wir tief unter Aristoteles und Platon stehen" — usw.[56].

So wurde Bessarion dadurch, daß er jede einseitige Stellungnahme für Platon vermied, einer der wichtigsten Bahnbrecher für die Ausbreitung der Platonischen Gedankenwelt in den westlichen Ländern.

## C. Marsilius Ficinus

Der wichtigste Vertreter der Platonischen Bewegung in Italien war Marsilius Ficinus[57]. 1433 wurde er als Sohn eines Arztes in Florenz geboren und widmete sich anfangs in Florenz, später in Pisa dem medizinischen Studium, vergaß aber keineswegs, sich weitgehend mit der Philosophie zu beschäftigen. So studierte er auch fleißig das Aristotelische System. Ob er schon während dieser Zeit die griechische Sprache erlernte, ist durchaus unsicher, denn man weiß, daß er seine ersten Kenntnisse der Platonischen Gedanken aus dem Studium des Cicero entnahm. Allmählich ging er dazu über, sich mit der neuplatonischen Gedankenwelt, wie sie ihm vor allem in den

Schriften des Dionysios Areopagita vorlag, bekannt zu machen. Später lernte er auch andere Philosophen des christlichen Mittelalters wie auch des Islam kennen.

Auf den jungen Studenten wurde Cosimo de' Medici aufmerksam, der in ihm den Vollender jenes Planes sah, den er einst, als Plethon in Florenz Platonische Philosophie vortrug, gefaßt hatte: Marsilius Ficinus sollte der spiritus rector der Platonischen Akademie werden. Diese Akademie erlebte dann auch später unter Lorenzos kluger Unterstützung ihre Blütezeit und trug wesentlich zur Ausbreitung der Platonischen Gedankenwelt bei.

Im Jahre 1463 hatte Cosimo dem Marsilius den Auftrag erteilt, eine lateinische Übersetzung der Werke Platons herzustellen. Um den Philosophen von aller materiellen Not zu befreien, schenkte ihm der Mediceer ein kleines Landgut zu Careggi und ein Haus in Florenz. So brachte Marsilius Ficinus seine Tage nun abwechselnd in Florenz und Careggi zu und schrieb sein Hauptwerk, das unter dem Namen „Theologia Platonica" bekannt ist. Ferner vollendete er seine Platonübersetzung und verfaßte schließlich sein Buch „De christiana religione".

So führte Marsilius Ficinus ein vollständig zurückgezogenes Leben, lediglich mit seinen Studien beschäftigt und im Verkehr mit den Freunden aus der Platonischen Akademie, deren Vorstand er war, lebend. In dem Garten der Mediceer zu Careggi oder in Florenz traf man sich von Zeit zu Zeit und verbrachte das Zusammensein mit Gesprächen über Platon. Alljährlich am 7. November vereinigte man sich zu einer größeren Feier, da dieser Tag nach der Überlieferung sowohl der Geburts- wie auch der Todestag Platons sein sollte. Gelegentlich der Feier am 7. November 1474 forderte Lorenzo de' Medici den Philosophen auf, sich an eine Neubearbeitung des Gastmahls heranzumachen. Das Ergebnis war sein „Gespräch über die Liebe", in welchem die einzelnen Teilnehmer — ähnlich wie im Platonischen Gastmahl — über Eros sprechen.

Marsilius Ficinus trat später in den geistlichen Stand und starb 1499. In seiner ganzen Wesensart hat er niemals einen pedantischen Zug verleugnen können. Deshalb ist sein Platonismus oft mit einer barocken Schwerfälligkeit behaftet, es fehlt das unmittelbare Nacherleben. Die philologische Abhängigkeit von dem Vorbild drängt sich zu

sehr in den Vordergrund. So stellt sich uns Marsilius Ficinus als ein eigentümlich schwerblütiger Mensch dar, dessen melancholische Veranlagung ihn für das Leben untüchtig machte. Die schönheitstrunkene Welt des Platonismus, nach der er sich sehnte, konnte er nur von ferne erblicken.

Der Platonismus des Marsilius Ficinus ist ein mit allen möglichen Elementen verbrämter Neuplatonismus. Neben orientalischem und neupythagoräischem Gedankengut ist bei ihm unverkennbar ein stark Aristotelischer Einschlag zu finden[58], der ihm vor allem aus der Scholastik des Mittelalters fließt. Denn von Thomas von Aquino hat er viel gelernt[59].

Die Lehre des Marsilius Ficinus wird durchaus durch den im Neuplatonismus gegebenen Aufbau der Seinssphären in Stufen bestimmt. Und zwar steht das Veränderliche und das Viele auf der untersten Stufe, während das Eine und das Unveränderliche die oberste Stufe einnimmt. Zwischen diesen beiden äußersten Möglichkeiten des Seins befinden sich die verschiedenen Stufen mit verschiedenen Graden der Teilungs- und Vielheitsmöglichkeit. Zwischen ihnen allen aber steht die vernünftige Seele, die deshalb in der Mitte stehen kann, weil sie das, was den äußeren Sphären wesenhaft ist, in gleicher Weise umspannt: sie ist eine nicht teilbare Einheit und also unveränderlich, und doch ist sie zugleich veränderlich und in der Vielheit vorhanden. Der Körper ist nur leidend, aber niemals gestaltend, deshalb muß alle Veränderung im Körper auf einem Unkörperlichen beruhen. Diese Wirkung auf den der Selbstveränderung unfähigen Körper ruft die Seele hervor. Sie durchdringt den Körper und gebraucht die Qualitäten des Körpers als sichtbare Gestaltung ihres Wollens. Denn die Seele hat alle Grade des Seins durchlaufen und kann sich aufschwingen zu den höchsten Stufen des Seins und kann herabstreben zu den niedrigsten. Sie kann den Menschen erheben und herabziehen, weil alle Möglichkeiten der oberen wie der unteren Sphären in ihr enthalten sind. Durch diese neuplatonischen Gedankengänge wird nun auch die ganze erkenntnistheoretische Anschauung des Marsilius Ficinus bestimmt. Die Erkenntnis besteht nämlich darin, daß sich das erkennende Subjekt mit einer geistigen Form verbindet, welche die Sache selbst wesent-

lich darstellt. Die Bilder der Außenwelt und der Ideen liegen schon vor allen Erfahrungen im Sinn und Verstand wie auch im Geist[60].

Überhaupt wird, wie schon mehrfach betont wurde, der ganze Platonismus in das neuplatonische Fahrwasser geschoben. Nirgends zeigt sich das besser als in dem Dialog über die Liebe, der in Form und Inhalt dem Platonischen Symposion nachgebildet ist. Aber wie ganz anders wirkt doch das Platonische Gastmahl der Antike mit seiner Herbheit und Klarheit der Darstellung! Wie harmonisch ordnen sich bei dem antiken Platon die Gedanken zueinander! Wie wenig sind die Männer der Frührenaissance von einem ähnlichen Geiste ergriffen! Sie sind nicht fähig, den wirklichen Platon zu sehen, sondern sie suchen hinter jedem Wort ein Symbol. Hinter jedem Satz wittern sie eine Offenbarung, die über den eigentlichen Zweck des Platonischen Dialoges hinausgeht. Dem entspricht es denn auch, wenn Ficinus immer wieder den Versuch macht, die Verwandtschaft zwischen dem Geiste des Platonismus und dem Geiste des Christentums nachzuweisen, und dabei etwa in der Geschichte vom Tode des Sokrates etwas Ähnliches sieht wie in der Todesgeschichte des christlichen Erlösers, da in beiden ein Hahn und ein Kelch vorkommen. Es liegt eben in allen diesen Denkern der Frührenaissance der schon von Plethon vorbereitete Gedanke, daß es nur e i n e Wahrheit gibt, die sich in mannigfachen Formen äußert, daß e i n e fortlaufende philosophische Tradition nachzuweisen ist. Alles soll hingeführt werden auf diese Einheit des Erkennens und Erlebens. Dieser Gedanke bewegt am stärksten die wundervolle Gestalt aus der Platonischen Akademie, von der nun die Rede sein soll.

### D. P i c o d e l l a M i r a n d o l a

In den Uffizien zu Florenz hängt ein Bild, das uns die Züge eines jungen Mannes zeigt, in denen sich träumerische Versonnenheit und männlicher Ernst zu einer eigentümlichen Harmonie vereinen. Irgend etwas in der Linienführung erinnert an die kühle gebändigte Kraft uralter italienischer Herrschergeschlechter, und irgend etwas in den Augen läßt auf knabenhafte Weichheit und keusche Unberührtheit schließen. Es ist das Bildnis des P i c o

della Mirandola, dem es vergönnt war, den Frühling der florentinischen Renaissance zu genießen.

Eigentümlich ist diese Jünglingsgestalt. Was ein Novalis für die deutsche Romantik bedeutet, das bedeutet er für den Platonismus der Renaissance. Das, was bei den anderen Denkern der Zeit zum Teil noch in humanistischer Schwerfälligkeit und spätgotischer Grandezza daherschreitet, wird bei ihm innerstes Erlebnis. Seines Wesens Kern ist ernste unberührte Kindlichkeit, die fähig ist, jeden Gedanken mit einer wundervollen Einseitigkeit der Auffassung zu beseelen und ihm dadurch die Strenge des Fanatischen zu nehmen. Und bleibt auch alles nur ein Spiel: das Spiel wird zum Leben, und die Welt scheint verklärt.

Und dieser Kindlichkeit des Mirandola wurde vom Schicksal das schönste Geschenk: er brauchte sich nicht selbst untreu zu werden — er ging dahin im scheidenden Glanz der Jugend. —

Das Geschlecht der Grafen von Mirandola und Concordia residierte in der am Po gelegenen Festung Mirandola. Giovanni Pico war der jüngste Sohn dieses Geschlechtes, der 1463 geboren wurde. Sein Vater starb früh, so daß die Erziehung ganz in den Händen der Mutter lag, die eine starke Vorliebe für literarische und humanistische Studien besaß. Aber das war es nicht allein, was er von der Mutter erbte, sondern von ihr erhielt er auch die eigentümliche Zartheit und den schwermütigen Ernst seines Wesens. Auf Wunsch der Mutter widmete er sich den Wissenschaften und wurde zur priesterlichen Laufbahn bestimmt. Zwei Jahre lang studierte er in Bologna das Kirchenrecht. Dann kamen ruhelose Wanderfahrten zu allen Universitäten Italiens und wahrscheinlich auch Frankreichs. Eine Weile lang war er in dem geistig anregenden Ferrara, wo ihn verwandtschaftliche Beziehungen mit dem Herzogshause verbanden. Später finden wir ihn in Padua. In diesen Wanderjahren sammelte er ein großes Wissen, lernte Griechisch, Hebräisch und Arabisch. Sicherlich hat er viel arabische Werke gelesen und auch einige Bücher der Kabbala kennengelernt.

Man darf nicht denken, daß die Beschäftigung mit der arabischen und hebräischen Sprache für jene Zeit etwas vollständig Neues gewesen wäre, sondern gerade die Kirche

hatte immer wieder dazu geraten, die Sprachen der Andersdenkenden — also vor allem der Araber und Juden — zu lernen, um die Möglichkeit zu besitzen, ihnen die christliche Religion nahezubringen. Es wurden besondere Judenprediger bestellt, und auch Mirandola hat sich an derartigen Versuchen, die Juden zu bekehren, lebhaft beteiligt. Gerade bei ihm muß man diese eigentümliche Mischung von klerikalen und humanistischen Interessen verstehen, um ein Gesamtbild seiner Persönlichkeit zu finden.

In den Wintermonaten 1483/1484 kam er nach Florenz. Die Mediceer nahmen ihn warm auf. Den Marsilius Ficinus besuchte er gerade, als dieser seine Platonübersetzung zum Abschluß gebracht hatte. Ein tiefsinniges Gespräch über die Platonische Gedankenwelt vereinigte beide.

Bald war Mirandola im Kreise der Akademie heimisch. Marsilius Ficinus wurde von ihm bewogen, die Enneaden Plotins zu übersetzen. Der Dichter Polician war einer seiner Vertrauten, und mit Lorenzo verband ihn eine innige Freundschaft. Während dieses ersten Aufenthaltes schrieb er seine philosophischen Erstlingswerke, den „Heptaplus" und „Über das Sein und die Einheit". Die Abhängigkeit von dem Florentiner Platonismus, insbesondere von Ficinus, ist in diesen Werken unverkennbar. Was Mirandola an eigenem hinzugab, waren sein verhältnismäßig großes Wissen und das besondere Pathos seiner jugendlichen Begeisterung. So griff er denn gerade am stärksten jenen schon von Bessarion und Ficinus vertretenen Gedanken einer fortlaufenden philosophischen Tradition auf. Dieser Gedanke entsprach am meisten seiner innersten Überzeugung, denn das tiefe Wissen von einer geheimnisvollen Einheit alles Daseins bewegte ihn immer mehr. Anfänglich handelte es sich für ihn nur darum, die Übereinstimmung zwischen Aristoteles und Platon nachzuweisen. In Paris, wohin er ging, um dort vom Sommer 1485 bis zum Frühling des folgenden Jahres zu leben, gewann dieser Plan feste Gestalt. Aber bald schwebte ihm noch mehr vor als der bloße Beweis einer Union zwischen Platon und Aristoteles: in den verschiedensten Denkmälern der arabischen, scholastischen und jüdischen Philosophie und Theologie wollte er die innere Einheit alles Denkens nachwei-

sen. In neunhundert Sätzen versuchte er diese Aufgabe zu lösen. Und in Rom, dem Mittelpunkt der Welt, wollte er diese neunhundert Thesen gegen die Gelehrten aller Länder verteidigen. Einladungen zu dieser großen Disputation gingen an alle Universitäten, den weniger Bemittelten wurde freie Fahrt und freier Unterhalt versprochen. In der Einladung zu dem romantischen Unternehmen lesen wir: „Der Graf von Mirandola wird diese neunhundert Sätze, die der Dialektik, der Moralphilosophie, der Physik, der Mathematik, der Metaphysik und der Theologie, der Magie und der Kabbala entnommen sind und welche teils eigene Gedanken vertreten, teils aus den Schriften der weisen Chaldäer, Araber, Hebräer, Griechen, Ägypter und Lateiner stammen, öffentlich verteidigen. In der Formulierung dieser Thesen hat er sich nicht der rein lateinischen Sprache angeschlossen, sondern er hat sich der Sprache der berühmten Disputatoren in Paris bedient, der ja noch heute die meisten Philosophen folgen. Die Sätze, die bestimmten Völkern oder einzelnen großen Weisen angehören, sind für sich zusammengestellt, diejenigen aber aus den verschiedenen Teilen der Philosophie sind bunt durcheinander gemischt[61]."

Als einleitenden Vortrag wollte Pico eine Rede „Über die Würde des Menschen" halten, die uns erhalten geblieben ist und einen Abglanz von dem schwärmerischen Ernst, der die Jünglingsgestalt dieses eigentümlichen Gelehrten umweht, zu uns herüberträgt[62].

Pico della Mirandola hatte aber nicht mit dem Widerstand der Geistlichkeit gerechnet, von der einige Sätze beanstandet wurden. Die Disputation wurde verboten. Infolge seines ungeschickten Verhaltens wurde Mirandola in den Bann getan. Er floh nach Frankreich und kehrte schließlich, als sich herausstellte, daß der Geistlichkeit an einer auffälligen Behandlung der Angelegenheit nichts lag, nach Italien zurück, wo er in Florenz ein Unterkommen fand. Lorenzo de' Medici setzte sich für ihn bei der Kurie ein. Der Bann selbst wurde zunächst nicht aufgehoben, dafür aber die Erlaubnis erteilt, daß er im Florentiner Gebiet bleiben dürfe.

Aber es war nicht mehr der jugendliche unbekümmerte Mirandola, der nach Florenz zurückkehrte. Das Werk seines Lebens war gescheitert. Und die überschäumende

Kraft seines jugendlichen Eifers war gebrochen an den festen Fundamenten der wieder erstarkten Mächte von gestern. Er lebte zurückgezogen, immer mehr umfangen von der mystischen Welt des Glaubens. Er verkaufte seinen Herrschaftsanteil an den Grafschaften von Mirandola und Concordia an einen Verwandten und verteilte den größten Teil des Erlöses an Bedürftige. Gleichgültig war er gegen das Leben geworden. Nichts mehr lag ihm an all den Äußerlichkeiten des menschlichen Daseins, an seinem Besitz, an der Liebe schöner Frauen und an den Gesängen seiner Jugend. Er suchte nur noch das göttliche Heil. In jener Zeit schrieb er seine Gedanken über das religiöse Leben. 1493 wurde er durch ein Breve des Papstes wieder in den Schoß der Kirche aufgenommen.

Es war aber auch nicht mehr das alte Florenz, das er fand. Savonarola war aufgetreten. Die Fastenpredigt des düsteren Dominikanermönches hatte sich wie eine gewitterschwangere Atmosphäre über die Bevölkerung gelegt. Auch Lorenzo war müde geworden. 1492 starb er. An sein Sterbelager ließ er Pico kommen, um sich noch einmal an seinem Anblick zu erfreuen. Ein letztes wehmütiges Glück war es für den Mediceer, als er in dieser Stunde mit Mirandola und Polician noch einmal von dem sprechen konnte, was das große Erlebnis seines Daseins war: die Philosophie der Alten. Dann mußten die Freunde gehen. Savonarola trat an das Bett des Sterbenden.

Mirandola fand den Weg zu Savonarola nicht. Er widerstand dem Drängen des Mönches, in ein Dominikanerkloster einzutreten. Eine seherische Frau, eine Anhängerin Savonarolas, hatte erklärt, der Graf von Mirandola würde in der Zeit der Lilien in das Kloster eintreten. Der Frühling des Jahres 1494 kam, Mirandola war kein Dominikaner geworden. Im Herbst des gleichen Jahres starb er plötzlich, erst einundreißig Jahre alt. Seinem letzten Wunsche entsprechend, wurde er im Dominikanergewand auf dem Friedhof von San Marco beerdigt. Das war in den Tagen, als Karl VIII. unter dem Lilienbanner Frankreichs in Florenz einzog. Savonarola hielt im Dom die Leichenrede. Er erwähnte mit Genugtuung, daß die Weissagung eingetroffen sei[63].

Ein Abglanz dieses Lebens breitet sich auch über die Philosophie des Pico della Mirandola.

Seine Lehre deckt sich zum größten Teil mit der Gedankenwelt der Platonischen Akademie. Darüber hinausgehend muß aber gesagt werden, daß er mehr als seine Platonischen Freunde zugleich einen Abschluß und einen Anfang bedeutet, weil die Elemente seiner Bildung größere und die inneren Triebkräfte seiner geistigen Lebenshaltung stärkere sind. Pico della Mirandola ist zunächst einmal ein genialer Eklektiker, der ganz im Sinne der mittelalterlichen Philosophen versucht, sich das Gedankengut der älteren Autoritäten anzueignen. So kommt es, daß er die meisten Systeme der alten Philosophen kennt. Platon und Aristoteles hat er natürlich am meisten studiert, aber auch die Pythagoräer, die Atomisten und insbesondere die Neuplatoniker sind ihm bekannt. Mit arabischen Philosophen hat er sich beschäftigt, und schließlich wendet sich sein Interesse auch der mystischen Geheimlehre der Juden zu, wie sie in der Kabbala niedergelegt ist. Diese mannigfachen Elemente seiner Bildung weiß er nun zu verschmelzen. Richtunggebend sind ihm neuplatonische Gedankengänge, die in seinem philosophischen Unterbewußtsein schlummern. Auch ihm baut sich die Welt stufenartig auf. Die niedrigste Stufe bildet die Welt des Körperlichen, darüber befindet sich die Welt der himmlischen Wesen und darüber thront schließlich eine Welt der reinen Ideen. Alles aber ist ein Ausfluß des Göttlichen.

In dem Stufenbau dieser drei Welten bekommt der Mensch eine besondere Stellung, und zwar dadurch, daß er das Eigentümliche jeder der drei Welten in sich enthält. Der Gedanke der mikrokosmischen Beschaffenheit des Menschen, der in der späteren Naturphilosophie der Zeit eine besonders scharfe Prägung erhält, findet schon hier starke Berücksichtigung.

Im Menschen liegt also das Niedrigste und das Höchste. Das aber gibt ihm eine besondere Würde, die ihn über das Tierische hinaushebt und ihn fähig macht, zu den höchsten Höhen alles Seins aufzusteigen, Gott ähnlich zu werden[64].

Durch diese anthropozentrische Stimmung wird naturgemäß eine gewisse pantheistische Auffassung hervorgerufen. Allerdings ist dieser Pantheismus des Mirandola etwas ganz anderes als etwa derjenige des Bruno. Denn es fehlt im Weltbild des Mirandola noch jenes letzte Beseeltsein aller Dinge durch Gott[65]. Noch ist der Stufenbau

der Welt ein hierarchischer, noch ist Gott allen Dingen nicht gleich nahe[66]. Im Menschen ist er wohl lebendig, weil der Mensch ein besonderes Wesen ist, das noch nicht jenes innige Verwachsensein mit der gesamten Natur kennt. Die den Menschen umgebende Welt ist immer noch Hintergrund, er hebt sich noch daraus hervor, ebenso wie auf den Malereien der Frührenaissance die Landschaft immer noch Staffage bleibt und der Blick sich auf die Menschen des Vordergrundes konzentrieren muß.

Die Einheit, die Mirandola sucht, ist infolgedessen noch nicht die Einheit alles Seienden, die enge Verbindung zwischen Gott, Mensch, Tier und Pflanze, sondern es ist die große Einheit im Intellekt der Menschen. Sie zu beweisen, ist die wichtigste Arbeit, der sich Pico hingibt. Die Araber, die Juden, die alten Philosophen und die biblischen Bücher meinen alle das gleiche; nur die Ausdrucksformen sind verschieden, die Wahrheit bleibt immer dieselbe[67]. Platon ist für die Griechen das, was Moses für die Hebräer ist. Aber mit diesem Gedanken einer Einheit in der Sphäre des Intellektuellen arbeitet Mirandola, wie schon betont wurde, jenem Gedanken einer größeren Einheit in allen Formen des Seins wirksam vor.

Vielleicht hätte er auch noch von jener späteren größeren Einheit in allen Dingen gesprochen, wenn ihn seine Vorstellung von dem Aufbau des Universums nicht daran gehindert hätte. Denn sein Weltbild war noch das Ptolemäische: die Welt erschien ihm als eine ruhende Scheibe, umschlossen von den kristallenen Schalen des Himmels mit den daran angehefteten Gestirnen — im Mittelpunkt dieser Welt aber stand der Mensch, der sehnsuchtsvoll den Klängen der Ewigkeit lauschte.

## 3. AVERROISTEN UND ALEXANDRISTEN

Wenn es die Aufgabe der Platoniker war, den ganzen Lebensreichtum der Platonischen Welt stärker in Erscheinung treten zu lassen und die Gedanken der Einheit und der Allbeseelung vorzubereiten, so war es die Aufgabe der Aristoteliker, der kommenden Naturphilosophie der Zeit durch die Überwindung des scholastischen Aristotelismus zu dienen. Die Aristoteliker der Renaissance arbeiteten gewissermaßen da weiter, wo die Platoniker stehenbleiben

mußten: sie schufen mit durchaus rationalistischer Einstellung die Struktur eines neuen Weltbildes, in welches dann jene mehr gefühlsmäßig erfaßten Ideen der Platoniker einfließen konnten.

Wir müssen uns vor allem vorstellen, daß der ganze Aristoteles erst seit der Mitte des dreizehnten Jahrhunderts bekannt geworden war. Unter des Aquinaten kluger Führung hatte es die Dominikanerphilosophie verstanden, das gesamte peripatetische Gedankengut in das gotische Weltbild einzugliedern. Bald aber ergaben sich die schon geschilderten Schwierigkeiten, die im wesentlichen darin bestanden, daß die naturalistische Seite des Stagiriten, die durch den „Kommentator" eine besondere Betonung erfahren hatte, in Widerspruch zu dem ins Transzendente strebenden „Realismus" der Scholastiker treten mußte. Dadurch entstand jener schon erwähnte Averroistische Aristotelismus.

Die immer größer werdende Bildungssekte, die sich auf den Kommentator berief, zeichnete sich weniger durch einzelne hervorragende Vertreter aus, sondern mehr durch die gesamte Mentalität der Richtung, aus der heraus vor allem der Gedanke von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung geboren wurde. Die Welt war nicht mehr eingespannt in einen Anfang und ein Ende, sondern die Ewigkeit war in sie hineinverlegt, und damit mußte auch das Göttliche als das dem Ewigen Wesensverwandte sich in der Ewigkeit der Bewegung manifestieren. Der Pantheismus der späteren Naturphilosophie bekam dadurch ein wichtiges Fundament.

Schon im dreizehnten Jahrhundert war ja eine Averroistische Richtung als sogenannter lateinischer Averroismus in Paris zur Blüte gekommen. Hier konnte er sich aber nicht dauernd halten. Später fand er in der Schule zu Padua seinen Hauptstützpunkt und hat sich dort durch die ganze Renaissance hindurch bis in das sechzehnte und siebzehnte Jahrhundert hinein behaupten können. Gewisse politische Verhältnisse begünstigten es, daß diese von der Kirche bekämpfte Richtung im Norden Italiens ein Gastrecht fand. Padua gehörte nämlich damals zum Gebiete der aufstrebenden venezianischen Republik, in der man äußerst tolerant war. Der Averroismus wurde in Venedig geradezu eine Mode der Gesellschaft. Nach einer

Äußerung Petrarcas gehörte es dort zum guten Ton, sich zum Averroismus zu bekennen.

Unter den Vertretern dieser Richtung ragte vor allem Nicoletto Vernias hervor, der in den Jahren 1471 bis 1499 in Padua lehrte. Einer seiner Schüler war Augustinus Niphus, auch Suessanus oder Agostino Nipho genannt[65]. Er lebte von 1473 bis 1546 und verfaßte hauptsächlich Kommentare zu Aristoteles, die in vierzehn Foliobänden vorliegen. Später gab er auch die Schriften des Averroes kritisch heraus und wandte sich polemisch gegen den Alexandristischen Aristotelismus, über den wir unten noch ausführlicher sprechen werden.

Es ist klar, daß die Averroistische Doktrin infolge ihrer wichtigsten Grundlehren mit dem Kirchendogma in Widerspruch kam. Niphus suchte daher einen Ausgleich zwischen beiden herbeizuführen, der zeitweise die Billigung der kurialen Mächte fand. Auch auf Andreas Caesalpinus muß hingewiesen werden, der von 1519 bis 1603 lebte und päpstlicher Leibarzt war. Bei ihm sehen wir schon einen eigenartigen Prozeß, der uns den verdeckten Einfluß des Averroistischen Denkens auf die spätere Naturphilosophie erhellen wird: sein Averroismus führt fort zum Pantheismus.

Der Alexandristische Averroismus wurde besonders hervorgerufen durch die humanistischen Studien, welche seit dem dreizehnten Jahrhundert zuerst in Italien, dann aber auch in Deutschland und den übrigen Ländern zur Blüte kamen. Die griechischen Gelehrten, welche im Gefolge von oströmischen Gesandtschaften und später nach dem Fall von Konstantinopel als Flüchtlinge italienischen Boden betraten, trugen wesentlich dazu bei, daß man sich mehr als bisher mit dem echten griechischen Aristoteles und mit seinen griechischen Kommentatoren beschäftigte. Teilweise fand das Bestreben, den Aristoteles in der Ursprache lesen zu lernen, auch in kirchlichen Kreisen Unterstützung, so beispielsweise von Papst Nikolaus V.

Bei diesem Bemühen, den echten Aristoteles kennenzulernen, griff man gern auf den griechischen Kommentator Alexander von Aphrodisias zurück, weshalb die Vertreter dieser Richtung als Alexandristen bezeichnet wurden. Sie stimmten mit den Averroisten darin überein, daß auch sie von einer Einheit des Intellektes im ganzen Menschenge-

schlechte sprachen, indem sie nämlich dem göttlichen Geist die unsterbliche und wahrhafte aktive Vernunft zuerkannten, die individuelle Unsterblichkeit aber aufhoben.

Auch die Lehre von der doppelten Wahrheit fand bei ihnen ebenso wie bei den Averroisten Anerkennung. Dagegen lehnten sie die Lehre von der Ewigkeit der Welt und der Bewegung ab. Das war es, was sie hauptsächlich von den Averroisten trennte, obwohl man eine scharfe Grenzlinie zwischen den beiden Richtungen nicht ziehen konnte. Vor allem kam später eine mehr vermittelnde Richtung auf, über die noch unten zu sprechen sein wird.

Der bedeutendste der Alexandristen ist Petrus Pomponatius (1462—1525)[69]. Von seinen Schülern sind vor allem zu nennen Simon Porta, der 1555 gestorben ist, ferner Paul Jovius, dessen Todesjahr 1552 ist, und vor allem Julius Caesar Scaliger (1484 bis 1558).

Es muß schließlich noch gesprochen werden über einige Paduanische Peripatetiker, welche zwischen den zwei Fraktionen zu vermitteln suchten. Hier muß vor allem Jakob Zabarella genannt werden, der von 1565 bis 1589 hauptsächlich im Sinne der Averroisten in Padua lehrte, sich aber in mancher Beziehung den Alexandristen näherte. Ferner müssen wir Alexander Achelini nennen (gestorben 1518), der auch zu den Averroisten zählte, aber in der Frage nach der Einheit des Intellektes im ganzen Menschengeschlechte der kirchlichen Auffassung Zugeständnisse machte.

Auch die Namen des Franz Piccolomini (gestorben 1604) und des Caesar Cremoninus (gestorben 1630) müssen in diesem Zusammenhange erwähnt werden.

Von den Schülern des Pomponatius ist noch Gaspar Contarini (1483—1542) zu nennen. der später seinen Lehrer bekämpfte.

### 4. STOIZISTEN UND EPIKUREER

Es war selbstverständlich, daß mit der Ausbreitung der humanistischen Studien auch eine größere Kenntnis anderer antiker Systeme einsetzte. Soweit dieselben der Ausbildung einer selbständigen Naturphilosophie vorzuarbeiten scheinen, sollen sie hier behandelt werden.

So ist die Beschäftigung mit dem Stoizismus von nicht zu unterschätzender Bedeutung. Stoisches Gedankengut war ja während des Mittelalters niemals ganz verlorengegangen, da manche Stoischen Elemente mit dem Neuplanismus verschmolzen aufgetreten waren, so etwa der Stoische Gedanke einer allgemeinen, alles verbindenden Sympathie. Nunmehr wurde aber der Stoizismus durch die humanistische Beschäftigung mit Cicero und Seneca noch näher bekannt. Justus Lipsius (1547—1606), war der erste, der für den Stoizismus eintrat. Zu nennen sind ferner Salmasius (1588—1635), Caspar Schoppe (1576—1649), Thomas Gasaker (1574—1654) und Daniel Heinzius (1580—1655).

Der Epikureismus erlebte durch Laurentius Valla (1407—1457) eine Auferstehung. Laurentius Valla, der als Übersetzer antiker Schriften und besonders durch den Nachweis, daß die sogenannte Konstantinische Schenkung auf einer historischen Unwahrheit beruhte, bekannt wurde, hat vor allem die Aristotelische Lehre von den Kategorien und den Substanzen angegriffen. Auch gegen die peripatetischen Auffassungen vom Wesen der Seele und der Ewigkeit der Welt hat er sich polemisch gewandt. In seinem Werke „De voluptate" bekannte er sich offen zu der Epikureischen Ansicht, daß die Lust das höchste Gut sei. Dieses Bekenntnis zum Epikureismus kostete ihm starke Kämpfe mit seinen Zeitgenossen, trug aber auch wesentlich dazu bei, daß die sinnliche Natur des Menschen mehr als bisher berücksichtigt wurde.

Laurentius Valla war eine echte Humanistennatur, die — wie vorhin angedeutet wurde — in einem beständigen Kampf mit den alten Mächten lag. Für ihn handelte es sich schon nicht mehr um eine Verschmelzung der eigenen philosophischen Ansichten mit dem, was aus dem Mittelalter herüberflutete, sondern mehr um die Behauptung seines eigenen Standpunktes. Die auf dem Höhepunkt der Renaissancephilosophie allmählich einsetzende Gleichgültigkeit gegen das Überkommene, die schließlich bei Giordano Bruno zu einer bewußten Frontstellung gegen das Alte führte, wurde von ihm wesentlich vorbereitet. Daß dadurch auch manche seiner Epikureischen Ansichten mit in die Systeme der Späteren einflossen, ist selbstverständlich.

## III. DER HÖHEPUNKT

### 1. CUSANUS

Auf der Grenze von Mittelalter und Renaissance steht Nikolaus von Kues[70]. In seinem Denken herrscht noch teilweise die Starrheit der scholastischen Reflexion, die aber andererseits wieder von der Unmittelbarkeit der naturphilosophisch-mystischen Intuition überflutet wird. Auf den Restbeständen der alten hierarchischen Weltordnung sprießen üppig die neuen Gedanken von der Eigengesetzlichkeit des sichtbaren Geschehens. So entsteht das anziehende Bild einer mächtigen Denkerpersönlichkeit, die zum Kristallisationspunkt alter und neuer Ideen wird. Denn das muß besonders hervorgehoben werden: Nikolaus von Kues ist kein Eklektiker, sondern seine gewaltige Denkenergie strebt nach einer Synthese der mannigfachen Denkrichtungen seiner Zeit: mystische, nominalistische, humanistische und selbst Thomistische Inhalte sollen zu einem neuen Guß gestaltet werden. Daß Cusanus diese Gegensätze nicht wirklich bewältigen kann, ist selbstverständlich; daß er die Bewältigung für möglich hält, ist das philosophische Schicksal des römischen Kardinals, denn der Theologe in ihm schreckt oft davor zurück, die letzten Konsequenzen seiner philosophischen Anschauungen zu ziehen[71].

Über den Lebensgang dieses Mannes ist einiges zu sagen. Nikolaus Chryppfs wurde im Jahre 1401 in dem kleinen Orte Kues an der Mosel als Sohn eines Schiffers und Weinbauers geboren. Die ersten Grundlagen seiner wissenschaftlichen Bildung erwarb er sich in der damals weit berühmten Schule der Fraterherren zu Deventer. Im Alter von fünfzehn Jahren bezog er die Universität Heidelberg, um sich der Rechtsgelehrsamkeit zu widmen. In Padua brachte er seine Studien zum Abschluß. Es scheint, daß er sich dort neben seinem eigentlichen Fachstudium auch mit mathematischen und naturwissenschaftlichen Problemen beschäftigte.

Nach Deutschland zurückgekehrt, ließ er sich in Mainz

als Anwalt nieder, gab aber diesen Beruf bald auf, um in die Dienste der Kirche zu treten. Auf dem 1432 stattfindenden Konzil zu Basel stand er anfangs auf seiten der Opposition, schwenkte aber dann um und vertrat energisch und gewandt die Interessen des Papstes, so daß er bald als päpstlicher Delegat und Bischof von Brixen mit besonders wichtigen Missionen der Kirche betraut und schließlich zum Kardinal erhoben wurde. So bekam er beispielsweise den Auftrag, jene griechische Gesandtschaft, bei der sich auch Plethon und Bessarion befanden, nach Italien zu geleiten. Ferner wurde er im Jahre 1450 nach Deutschland geschickt, um die Kirchen und Klöster zu visitieren. Er starb 1464 zu Todi in Umbrien.

Die große Bedeutung dieses Mannes für die Entwicklung der Renaissancephilosophie kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Denn er ist als Philosoph einer der wichtigsten Vorläufer von Giordano Bruno, der ihn mit der größten Achtung erwähnt. So sind wesentliche Grundlagen zur Monadologie des Nolaners in seinem System schon vorgezeichnet. Darüber wird noch zu sprechen sein.

Aber auch in anderer Beziehung ist er bedeutsam. So kann man in ihm auch einen lange unbekannten Vorläufer des Kopernikus sehen. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß der preußische Domherr von den astronomischen Schriften des Kardinals nichts gewußt hat, um so überraschender ist es, daß wichtige Lehren des Kopernikanischen Systems sich schon bei Cusanus finden. Die Auflösung des geozentrischen Weltbildes ist nämlich bei ihm insofern gegeben, als er die Erde nur einen Wandelstern sein läßt. Infolgedessen strebt er auch danach, die Astrophysik und die Geophysik in gleicher Weise zu behandeln, denn er betont, daß für die Gestirne ähnliche Gesetze gelten müssen wie für die Erde.

Schließlich hat sich Cusanus auch als Kartograph hervorgetan. Seine Karte von Mitteleuropa trägt schon ein Gradnetz, was für die damalige Zeit eine Seltenheit bedeutete. Man darf endlich seine Bedeutung als Mathematiker nicht vergessen. Auch als kirchlicher Reformator und als Staatsmann muß er genannt werden. —

Das mittelalterliche Denken wandte sich — sowohl in seiner scholastischen wie in seiner mystischen Ausprägung — von der sichtbaren Welt fort zu einem tran-

szendenten „realen" Sein, von dem die diesseitige Welt nur eine schattenhafte Bilderschrift war: das Denken der Renaissance hingegen richtet sich auf die sichtbare Welt der Wirklichkeit.

Wir haben schon hervorgehoben, auf welche Faktoren diese Richtungsänderung zurückzuführen ist: die spätmittelalterliche Philosophie hatte durch den angelsächsischen Nominalismus eine bisher unbekannte Wertung des Einmaligen und Besonderen aufgebracht und damit die Realität der intelligiblen Welt erschüttert; ferner war durch den Aristotelisch-Averroistischen und den neuplatonisch-orientalischen Naturalismus in Scholastik und Mystik der Blick auf das Geschehen in der sichtbaren Welt gelenkt worden.

Cusanus gehört nun zu denjenigen Denkern, welche auf den so geschaffenen Fundamenten weiterbauen. Bei einer Darstellung seiner grundlegenden Anschauungen darf man allerdings nicht vergessen, daß er infolge von persönlichen und zeitlichen Hemmungen noch nicht fähig ist, ein einheitliches Weltbild zu entwerfen: dualistische und monistische, theistische und pantheistische Gedanken stehen sich ohne Ausgleich gegenüber[72].

Cusanus ist zunächst Dualist und sieht in der Welt nur ein zufälliges und begrenztes Gebilde. Gott aber ist unbegrenzt und unabhängig. Zwischen diesen beiden entgegengesetzten Sphären des Seins, zwischen dem Geschaffenen und dem Schöpfer, zwischen Endlichkeit und Unendlichkeit besteht keine Proportion[73]. Aber andererseits faßt Cusanus die Welt als einen Ausfluß des Göttlichen auf, sie ist Gottes Abbild[74].

An diesem letzteren Gedanken zeigt sich die sehr starke Abhängigkeit des Kardinals von dem Weltbild der gotischen Zeit[75]. Wir haben schon an anderer Stelle betont, wie sich in der gotischen Zeit die psychischen Grundströmungen des Mittelalters verbinden, wie Mystik und Scholastik sich gegenseitig durchdringen, so daß eine neue Einstellung zur Welt entsteht. Der innere Widerspruch zwischen der im innersten Kerne monistischen Mystik und der mehr dualistisch gerichteten Scholastik liegt infolgedessen auch im Weltbild der gotischen Zeit tief verankert. Das läßt sich schon an einer Analyse der Thomistischen Weltansicht aufzeigen. Der Aquinate betont einerseits die

Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt, aber andererseits erscheint ihm die Schöpfung der Welt als ein Ausfluß des Göttlichen[76]. Da nun Gott die eigentliche Ursache alles Seins ist, so ist er auch in allen Dingen als der „erste unbewegte Beweger" lebendig[77].

Hier klafft also im Weltbild des Aquinaten ein starker Gegensatz. Verweyen hat in seinem ausgezeichneten Werk über die „Philosophie des Mittelalters" besonders glücklich darauf hingewiesen: „So verbindet sich in der Thomistischen Gotteslehre eine dynamische Allgöttlichkeit mit der strengen Einzigartigkeit des göttlichen Wesens. In den späteren Termini ausgedrückt: es verbindet sich mit dem Theismus, der die substanziale Verschiedenheit zwischen Gott und Welt betont, ein dynamischer Pantheismus — wenn es überhaupt erlaubt ist, dort noch von Pantheismus zu reden. Denn das Eigentümliche des strengen Pantheismus besteht gerade in der Aufhebung eines Wesensgegensatzes zwischen Gott und Welt[78]." Man könnte die gleiche Bemerkung auch auf das Weltbild des Kusaners anwenden —, das heißt aber nur, soweit dasselbe bis jetzt geschildert wurde. Denn die innere Verwandtschaft zwischen Cusanus und Thomas fällt wohl sofort auf. Diese Verwandtschaft gründet sich weniger auf eine philosophische Abhängigkeit des Kardinals von dem Dominikaner als auf die Verwurzelung beider in der gotischen Ideenwelt. Aber der um fast zweihundert Jahre spätere Nikolaus von Kues bleibt naturgemäß bei dem gotisch-scholastischen Ideengehalt und seinen Widersprüchen nicht stehen, sondern versucht, die pantheistische Tendenz, die schon im gotischen Denken zu bemerken war, stärker herauszuarbeiten, — und darin ist er Renaissancemensch! Ehe wir auf diese Tatsache näher eingehen, sei kurz gezeigt, daß Cusanus in seiner starken Abhängigkeit von der gotischen Gedankenwelt unter seinen Zeitgenossen keine Ausnahme bildet, — allgemein gesagt: daß der Übergang vom Denken der gotischen Zeit zu dem der Renaissance ein allmählicher ist.

Ein dem Kusaner in mancher Beziehung verwandter Zeitgenosse ist der schon behandelte Marsilius Ficinus. Er besitzt nicht die umfassende Spannkraft des Denkens wie Nikolaus von Kues, dafür lebt aber in seinen philosophischen Bemühungen eine einseitigere Bindung an den

neuplatonisch-mystischen und den Platonischen Ideengehalt. Statt der kosmischen Spekulation des Kusaners findet sich bei Marsilius Ficinus eine mehr philologische Orientierung an dem antiken Vorbild Platon. Aber in einem ist der Italiener dem Deutschen vollkommen gleich: auch er steht auf der Wende zweier Kulturperioden und sucht ebenfalls nach einer Synthese der alten und neuen Gedankenwelt. Er verfährt bei diesem Versuche unbewußter als Cusanus. Mit einer gewissen Selbstverständlichkeit verschwimmt sein neuplatonisch-mystischer Platonismus mit seinem gotisch-christlichen Empfinden. Bei Ficinus ist besonders gut der Aufbau des Weltbildes nach mittelalterlich-hierarchischen Prinzipien zu beobachten; allerdings tritt dabei die neuplatonisch-mystische Tendenz stärker hervor als bei Cusanus, dessen deutsche Gedankenschwere weit mehr Quellen bedurfte und deshalb nicht bloß eine Tendenz, sondern die Gesamtheit des gotischen Denkens aufnahm. Der Florentiner sieht in dem gesamten Sein einen stufenweisen Aufbau: „Über dem Körper steht die Seele, über der Seele der Engel, über dem Engel steht Gott[79].“ Die Befreiung der Welt von der christlich-gotischen Zweckbelastung ist noch nicht durchgeführt.

Diese Platonischen Elemente im gotischen Weltbild[80], die bei Marsilius Ficinus besonders deutlich hervortreten und durch den Renaissanceplatonismus verstärkt werden, erlangen nun allmählich ein immer größer werdendes Übergewicht über das mit ihnen verbunden gewesene Aristotelische Gedankengut. Bei Marsilius Ficinus läßt sich dieser Prozeß in seinen Einzelheiten weniger gut verfolgen, weil bei dem Florentiner hauptsächlich die einseitige Abhängigkeit des Humanisten vom antiken Vorbild ins Auge fällt, bei Cusanus dagegen gewahrt man das ganze Gewicht einer umfassenden Denkerpersönlichkeit, die nach einer selbsterkämpften Weltansicht verlangt. Bei dieser Gestaltung eines eigenen Weltbildes erfahren aber die Platonischen Elemente starke Modifikationen. Es muß besonders betont werden, daß die große Bedeutung, welche die neuplatonisch-mystische Strömung in der Renaissance erlangt, keineswegs zu einer sklavischen Abhängigkeit der Renaissancedenker von dem neuplatonisch-mystischen Gedankengut führt, sondern daß dieses durchaus selbständig verarbeitet wird. Das zeigt sich besonders

gut bei Cusanus, wenn er, von einem neuplatonisch-mystischen Monismus ausgehend, sich zum Renaissancepantheismus durchringt. Überall in der Welt sieht er Gott als das absolute Sein weben, nichts ist lebenskräftig, worin nicht Gott wirkt[81]. Nun lassen diese Gedanken noch nicht auf einen konsequenten Pantheismus schließen, Cusanus könnte damit auch lediglich die schon kurz erwähnte Thomistische Vorstellung wiederholen, daß jedes Ding eine bewegende Kraft nötig hat, die bei dem ersten unbewegten Beweger, bei Gott, gesucht wird. Nach diesem Thomistischen Pantheismus werden alle Potenzen von Gott bewegt, und zwar die sogenannten natürlichen Potenzen mit Notwendigkeit, die freien dagegen mit Freiheit[82]. Aber dieser Pantheismus des Aquinaten ist eben doch noch dualistischer Natur: das lebendige Weben des Göttlichen in allen Dingen wird nicht in seiner ganzen Urgewalt staunend erlebt, sondern ursächlich begriffen, die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und Welt bleibt bestehen! Ganz anderen Motiven entspringt aber der Pantheismus des Cusanus: er liegt auf der Entwicklungslinie zum Panpsychismus, der Gedanke von der göttlichen Allgegenwart wird nicht mehr — wie bei Thomas — logisch-kausal ergründet, sondern als ein göttliches Offenbarungswunder erlebt. Diese Welt ist daher mehr als ein bloßes Zweckgefüge: sie ist der endliche Gott[83]. So beginnt mit Cusanus — zwar noch zögernd — der Renaissancegedanke von der Vergöttlichung der Welt, in welcher nun auch dem Menschen eine neue Stellung eingeräumt wird, worüber wir noch später zu sprechen haben.

Der monistisch-panpsychistische Pantheismus der Renaissance, wie er zaghaft mit Cusanus beginnt — und den wir in Gegensatz setzten zum dualistisch-dynamistischen Pantheismus des Thomistischen Systems —, findet nun bei den späteren Naturphilosophen eine immer schärfer werdende Ausprägung. Das beruht auf dem intensiven Vitalitätsgefühl der Renaissancemenschen, die überall ursprüngliches Leben in seiner ganzen Unmittelbarkeit schauen und deshalb den scholastischen Teleologismus aufgeben, um sich hauptsächlich an den neuplatonisch-mystischen Gedanken zu orientieren, aus denen die Vorstellung von der Einheit und der Allbeseelung des Lebens stärker strömt.

Dieses pantheistische Denken überwindet auch die mittelalterliche Vorstellung von der hierarchisch-vertikalen Anordnung des Seins. Die neuplatonisch-mystische Lichtmetaphysik, in welcher diese Vorstellung einen anschaulichen Ausdruck fand, milderte zwar den Gegensatz zwischen den unteren und oberen Sphären des Seins, indem sie den kontinuierlichen Fluß des göttlichen Lichtes von oben nach unten betonte, aber sie hob diesen Gegensatz nicht auf. Es ist nun für die Selbständigkeit des Renaissancedenkens bezeichnend, daß diese vertikale Weltordnung trotz der großen Bedeutsamkeit der neuplatonisch-mystischen Inhalte im Entwicklungsverlauf der Renaissance aufgegeben wird. In der Kosmologie des Kusaners erfährt diese neuplatonisch-mystische Vorstellung einer Bewegung von oben nach unten dadurch eine kräftige Korrektur, daß Cusanus eine ebenso kräftige Bewegung von unten nach oben annimmt: das Unendliche fließt nicht allein ins Endliche, sondern das Endliche fließt auch zurück ins Unendliche; der Geist strömt zwar hinunter in die Materie, aber gleichzeitig steigt die Materie zu Gott empor. Dieses Auf- und Abwärtssteigen ist also im Grunde dasselbe, — die Seele, die sich in den Körper senkt, zieht zugleich den Körper zur Seele empor: *Spiritum descendere est corpus ascendere*[84]. So steigt die Welt der Körper empor, um mit der Welt des Geistes in gleicher Schwebe zu liegen.

Der neuplatonische Gedanke einer Emanation erfährt also eine wesentliche Änderung. Denn wenn man in der neuplatonischen Vorstellungsweise die Welt als einen Ausfluß des höchsten Prinzips ansieht, so müssen sich die einzelnen Stufen des Seins nacheinander gebildet haben, die höchsten zuerst und die tieferliegenden später. Cusanus betont dagegen, daß alle Stufen des Seins gleichzeitig geschaffen worden sind[85].

Diese Gedankengänge wirken sich naturgemäß auch in den astronomischen Ansichten des Kardinals aus. Es fehlt der Welt nunmehr eine Belastung durch die höheren Sphären des Seins: sie bekommt ihre Lebenskraft und ihre Lebensgesetze nicht mehr von oben, sie trägt dieselben in sich. Es besteht jetzt die Möglichkeit, das Ptolemäische Weltbild zu zerstören, weil jene soeben genannten metaphysischen Stützen desselben fortgefallen sind. Die Welt

kann zu einem Stern werden, ohne daß sie damit inhaltsloser wird. Cusanus hat diese Gedankengänge tatsächlich konsequent zu Ende geführt und ist dadurch zu einem Vorläufer des Kopernikus und des Giordano Bruno geworden[86]. —

Wir sahen, daß die metaphysischen Gedanken des Kardinals auf das Erfassen unendlicher Möglichkeiten und endlicher Erfüllungen derselben innerhalb der Materie hinausliefen. Damit kommen wir nun zu seiner Erkenntnislehre.

Das gesamte Streben des Cusanus richtet sich vornehmlich darauf, dasjenige, was der sinnlichen Erfassung unzugänglich ist, mit den Erkenntnismitteln des Intellektes zu umgrenzen. Für alle Begriffe, die zu der höheren Wesenseinheit des Absoluten gehören — wie etwa: Ewigkeit, Grenzenlosigkeit, Unmeßbarkeit, Aufhebung der Gegensätze —, soll ein Ausdruck gefunden werden, der sie logisch begreifbar macht. Sie sollen auf eine wissenschaftliche Formel gebracht werden. Um das zu erreichen, geht Cusanus über das Logische im vulgären Sinne hinaus, indem er ein der Logik fernstehendes Gebiet des Irrationalen durch eine neue Anschauungsweise in den Bezirk logischen Begreifens hineinzuziehen bestrebt ist. So kommt er zu seinem grundlegenden Begriff des „gelehrten Nichtwissens", der natürlich stark beeinflußt ist von dem alten Motiv der mystischen Wesensschau, aber doch in gewisser Weise etwas Neues bedeutet, und zwar dadurch, daß hier nicht das für die mystische Ekstase so typische Aufgeben aller intellektuellen Erkenntnismittel erfolgt, sondern daß der menschliche Intellekt, nachdem er bis zu seinen logischen Grenzen geführt ist, durch die Erkenntnis seiner Grenzen sich zu einer Anerkennung des Alogischen gedrängt fühlt.

*Docta ignorantia* bedeutet also nichts anderes als das Bewußtsein von der Beschränkung der Erkenntnisfähigkeit in bezug auf die absolute Wahrheit. In diesem Begriff steckt durchaus ein kritisches Moment, denn der Zweifel ist Ausgangspunkt. Cusanus sagt, daß alle positiven Aussagen über das Absolute zunächst nur auf einem Meinen, aber nicht auf einem Wissen beruhen. Denn unsere Erkenntnis spaltet ja alle Urteile, die wir fällen, in bejahende und verneinende. Bejahung und Verneinung heben sich aber in der Sphäre des Absoluten auf. Unsere Vernunft ist

also nicht so organisiert, daß sie dieses Anderssein des Absoluten begreifen kann. Trotz dieses anfänglich skeptischen Grundtones in seinem System versucht nun Cusanus, die Unzulänglichkeit der menschlichen Erkenntnis zu überwinden, indem er einen Standpunkt einnimmt, den wir als konjekturalistischen bezeichnen können. Der Kardinal sagt nämlich, daß jede Erkenntnis nur eine Annäherung an die Wirklichkeit bedeute, eine wahre Identität von objektivem Sein und subjektivem Erkennen dagegen unmöglich sei. Durch diese konjekturalistische Einstellung fließt viel Optimismus in die philosophische Gesamthaltung des Cusanus. Denn wenn wir auch das Absolute nicht vollständig erkennen, so erfassen wir seine Wesensart doch annähernd! Der konjekturalistische Standpunkt bedeutet hier nicht etwa, daß alles Erkennen nur auf einem bloßen Vermuten beruht, sondern Cusanus will sagen, daß in jedem Urteil ein gewisser Wahrheitsgehalt enthalten ist, der zwar nicht die volle Wahrheit, aber doch einen Teil derselben in sich schließt. Die Übereinstimmung von objektivem Sein und subjektivem Erkennen stellt also einen Idealzustand dar, der bis zu einem gewissen Grade immer erreicht wird. Und es kommt noch hinzu, daß jedes Urteil durch ein anderes mit noch größerem Wahrheitsgehalte überwunden werden kann, und zwar so, daß der geringere Wahrheitsgehalt des ersten in dem größeren des zweiten eingeschlossen liegt. Aus solcher Auffassung entsteht nun die Lehre von den vier Stufen des Erkennens, wonach also die Erkenntnisse der niedrigeren Stufen in die Erkenntnisse der höheren Stufen aufgenommen werden müssen. Wir werden darüber noch zu sprechen haben.

Es gibt für Cusanus keine unbedingte Allgemeingültigkeit aller menschlichen Urteile, sondern er geht aus von der (sensualistisch anmutenden) Vielheit der individuellen Anschauungsformen. Man kann, so argumentiert er, mit dem Begriff der menschlichen Erkenntnis nicht arbeiten, ohne dabei zu bedenken, daß der Eine anders erkennt als der Andere, weil jede menschliche Erkenntnis abhängig ist von den bestimmenden Faktoren der Zeit und der Umwelt. Ist somit jede Erkenntnis individuell gebunden, so gibt es keine wahrheitsgemäßen Aussagen über die Außenwelt. Ein wirklich ideales Erkennen ist also zunächst unmöglich. Der individuell gebundene Erkenntnisprozeß ist

nur ein Verähnlichen. Ein in unserem Bewußtsein für sich bestehendes Bild wird an das aus der Fülle der Erscheinungswelt auftauchende Objekt herangetragen und diesem, soweit es möglich ist, durch die Verähnlichungstendenz des nach Erkenntnis strebenden Verstandes angenähert, doch bleibt immer eine Differenz zwischen beiden. Will man nun über die Schranken der Erkenntnis hinausgehen, so muß man jenen Verähnlichungsprozeß zwischen den Bildern der Innen- und Außenwelt von der Betrachtung ausschließen, um denjenigen Punkt im Bewußtsein zu suchen, wo die Erkenntnis der absoluten Wesenhaftigkeit der Dinge verankert liegt, wo also das Bewußtsein lediglich auf die in ihm selbst angelegten Faktoren angewiesen ist, wo es ganz auf sich gestellt bleibt. Es wird also letzten Endes angenommen, daß nur zwischen den Erscheinungen der materiellen Welt und den Bildern des Bewußtseins eine Differenz besteht, daß aber die Idealbilder im Bewußtsein mit der absoluten Wesenhaftigkeit der Dinge übereinstimmen. Diese Annahme muß man zur Beurteilung der Lehre des Cusanus immer in Betracht ziehen, wenn man ihn ganz verstehen will.

Wenn damit die Formen des gewöhnlichen Begreifens aufgegeben werden, um zu einem Verständnis des Letzten zu kommen, so muß der menschliche Intellekt an jenem Punkt, wo die individuellen Verschiedenheiten seiner Anschauungsformen fortfallen, fähig werden, auch die Gegensätze im Weltgeschehen von diesem anderen Standpunkte aus zu verstehen. Es besteht also in unserem Intellekt ein Bezirk des metalogischen Begreifens, wo die individuellen Grenzen des Bewußtseins nicht mehr gelten. Eine Identität von subjektivem Denken und objektivem Sein gibt es, das stellten wir fest, eigentlich nicht. Aber wir müssen hinzusetzen, daß es eine solche Identität nur in bezug auf die materielle Welt nicht gibt. Sprechen wir dagegen von einem absoluten Sein, so müssen wir zu diesem absoluten Sein auch ein absolutes Denken suchen, das gewissermaßen der innere Grundstock des individuell bedingten Bewußtseins ist. Von diesem innersten Bezirk des Bewußtseins aus versteht man nun, daß die Gegensätze des Lebens in der absoluten Einheit des Seins zusammenfallen.

In dem System des Cusanus wird das Absolute natürlich identifiziert mit dem Göttlichen. Gott hebt das Kleinste

und das Größte in sich auf. In der höheren Realität seines Seins muß notwendigerweise die unendliche Ausdehnung das Gleiche sein wie die kleinste Zusammenziehung. Allerdings läßt sich diese *coincidentia oppositorum* nur schwer begreifen, denn der Weg von dem gewohnten logischen Standpunkt des individuell bedingten Bewußtseins bis in das alogische Gebiet letzten Begreifens ist für das menschliche Denken ein ungeheuer schwerer. Deshalb muß man nach gewissen Hilfen suchen, um das Begehen dieses Weges zu erleichtern. Da nun die Mathematik diejenige Wissenschaft ist, welche sich von den wirklichkeitsähnlichen Anschauungsformen am weitesten entfernt — so daß also bei ihr jener Verähnlichungsprozeß weniger in Frage kommt —, so kann man durch Beschäftigung mit mathematischen Problemen den Weg zu der nur scheinbar unfaßbaren Einheit der Gegensätze am leichtesten finden. So bemerkt beispielsweise Cusanus, daß das Mathematisch-Unendliche das Verständnis des Metaphysisch-Unendlichen zu erleichtern vermöge.[87]

Zur mathematischen Untersuchung des Unendlichkeitsbegriffes geht er von der Betrachtung endlicher Figuren der Geometrie aus. Er überlegt sich beispielsweise, daß die Peripherie des Kreises eine beständig geringer werdende Krümmung zeigt, wenn man den Radius beständig vergrößert; schließlich muß der Kreisbogen zu einer Geraden werden, wenn der Radius unendlich groß geworden ist. Läßt man nun die Hypotenuse eines Dreieckes fortwährend größer werden, so müssen schließlich die Katheten und die Hypotenuse zu einer Geraden zusammenfallen, weil die Winkel an der Grundlinie im Unendlichen den Wert Null bekommen, obwohl die Höhe des Dreiecks die gleiche blieb. Diese unendliche Gerade, die man auf diese Weise aus dem Dreieck erhält, kann aber auch als der Kreisbogen eines unendlich großen Kreises angesehen werden. Wollen wir also das Unendliche erkennen, so müssen wir uns bewußt werden, daß alle Widersprüche des Endlichen in ihm aufgehoben sind. Allerdings reicht unser Vorstellungsvermögen nicht dazu aus, sich das Unendliche vorzustellen. Aber trotzdem zeigen uns derartige Spekulationen, daß jenes Zusammenfallen der Gegensätze in der widerspruchlosen Unendlichkeit des Göttlichen vorhanden sein muß. Infolgedessen müssen wir einen Stufenbau unserer Erkenntnismöglichkeiten annehmen.

Vier Stufen des Erkennens gibt es. Die niedrigste Stufe wird durch den Sinn *(sensus)* charakterisiert, der uns die Erscheinungsfülle der Außenwelt in ihrer ganzen Verworrenheit liefert. Es fehlt diesen sinnlichen Wahrnehmungen die Ordnung, die erst der Verstand in sie hineinträgt, indem er das Positive und das Negative scheidet. Innerhalb des Verstandes selbst müssen aber zwei Zwischenstufen unterschieden werden, nämlich die niedere Vorstellung *(imaginatio)* und die höhere Vorstellung *(ratio)*. Die niedere Vorstellung steht dem Sinn am nächsten, es ist nichts in ihr, was ihr nicht vom Sinn überliefert wurde, damit sie mit dem grundlegenden Gegensatz der Bejahung und Verneinung ihre Aufgabe des Unterscheidens ausüben kann.

Aber der Mensch ist nicht allein ein sinnliches, sondern auch ein geistiges Wesen, er steht auf der Grenzscheide von Diesseits und Jenseits, am Horizonte zwischen Zeit und Ewigkeit. Er enthält im Kleinen die ganze Welt[88]. Dieser von Paracelsus später weitergeführte Gedanke bestimmt nun den weiteren Aufbau der Erkenntnislehre des Cusanus. Denn über der niederen Vorstellung erhebt sich der eigentliche Verstand, der es nicht mehr mit dem Materiellen zu tun hat wie der Sinn und die niedere Vorstellung, sondern mit den höheren Begriffen von den Dingen. Der Verstand bildet somit den Übergang zur eigentlichen Vernunft *(intellectus)*. Um nun den Grenzübergang zwischen Verstand und Vernunft zu finden, muß man sich in der anfangs erwähnten Weise in das Gebiet der Mathematik begeben, denn dort finden wir das Verständnis für eine *coincidentia contradictoriorum*. Wir erfassen also das Unendliche nur dadurch, daß wir auf die Beschränkung unserer endlichen Erkenntnismöglichkeiten verzichten. Damit kommen wir zu dem Bewußtsein, daß nur eine *docta ignorantia* uns zum Erfassen jenes Letzten erheben kann, das über alle Gegensätze des Seins einen versöhnenden Ausgleich spannt. So gipfelt die Erkenntnislehre des Cusanus in der Anerkennung eines Irrationalen, das aber nicht in der Einsamkeit des Transzendenten als uns ewig wesensfremd verbleibt, sondern in der Einheit unserer sinnlichen und geistigen Natur nur einen Teil darstellt.

Ist aber das Absolute derjenige Bezirk des Seins, in dem

sich die Gegensätze aufheben, so fragt es sich freilich noch, wie eine derartige Aufhebung der Gegensätze zu denken ist. Allerdings zeigen uns gewisse mathematische Spekulationen, über die wir schon gesprochen haben, daß eine solche Aufhebung der Gegensätze des endlichen Seins in der Unendlichkeit des Absoluten möglich sein müsse, aber sie zeigen uns nur die Tatsache selbst, geben uns jedoch keine befriedigende Erklärung darüber, wodurch und wie diese Aufhebung der Gegensätze erfolgt. Wenn beispielsweise Gott sowohl das Kleinste wie das Größte ist, wie regelt sich durch ihn das Spannungsverhältnis zwischen dem Größten und dem Kleinsten? Welche ganz anderen Beziehungen bestehen in der Sphäre des Absoluten zwischen dem Negativen und dem Positiven? Es ist nicht leicht, aus den vielen Aussagen, die Cusanus über diese Probleme macht, ein einheitliches Bild zu gewinnen. Einmal sagt er, Gott sei die höchste Form des Seins, ein andermal behauptet er, Gott sei nichtseiend. Für Cusanus ist Gott sowohl die höchste Bejahung wie die tiefste Verneinung, denn er schließt ja die Gegensätze in sich ein und steht doch zugleich fern von den Gegensätzen. Die äußerst schwierige Lösung der ganzen Problemlage gelingt Cusanus schließlich dadurch, daß er die endliche Welt in den Kreis der Betrachtung hineinzieht und die Einheit der Gegensätze als Anfang einer immerwährenden Entwicklung von der Unendlichkeit Gottes zu der Endlichkeit der Welt darstellt. Das Absolute wird also auf eine neue Basis des Begreifens gestellt, indem gesagt wird, daß Gott das *ipsum idem* ist, in welchem alle Dinge ihren Urgrund haben. Insofern ist also Gott nicht anders geartet als die Dinge, und er ist auch nicht anders, als er selbst ist. Er ist die reinste Wirklichkeit. Er ist wahrhaftes Sein. Und darum ist er die ursprüngliche Keimform aller verschiedenartigen Formen der sichtbaren Welt. In ihm fallen die Gegensätze dadurch zusammen, daß eine ewige göttliche Aktivität aus der göttlichen Urform in die Vielheit der Erscheinungsformen hineindrängt, um von dort wieder zurückzufluten in den göttlichen Bezirk der Einheit.

Andererseits ist aber Gott doch wieder verschieden von den Dingen, weil sie aus ihm sind und wieder zu ihm müssen. Er ist das Urbild der Welt, in dem schon alles

angelegt ist, was sein kann. Indem er diese Welt mit ihren mannigfachen Formen denkt — das heißt zugleich: indem er sich selbst denkt und begreift! — schafft und gestaltet er die Welt. So baut nun Cusanus mit der Postulierung der Begriffe *complicatio* und *explicatio* eine Gotteslehre auf, die über ihren ursprünglichen Geltungsbereich als Gotteslehre hinausgeht, indem sie das Leben im Kosmos erklärend in sich hineinbezieht. Die Welt entfaltet sich aus der göttlichen Allmacht, ohne aber aus sich heraus zu einem unendlichen Prozeß der Weiterentwicklung fähig zu sein, denn die in Gott angelegten Möglichkeiten bestimmen die künftigen Möglichkeiten ihrer endlichen Entfaltung. Das ganze Leben der Welt ist nur ein zeitliches Abbild des ewigen Urbildes. Also liegt das Endliche schon im Unendlichen, das Individuelle schon im Allgemeinen, das Negative schon im Positiven. Nichts ist ohne das Andere, alles fließt zurück zu der göttlichen Urform des Seins. Damit die Zweiheit der Gegensätze sein kann, muß der vereinheitlichende Prozeß der Entwicklung sein.

Die starken neuplatonischen Elemente sind in diesen Gedankengängen natürlich unverkennbar, daneben spielen aber auch pythagoräische Einflüsse hinein, vor allem selbstverständlich da, wo Cusanus mathematische Gedankengänge verfolgt. Bei dem Stufenaufbau der Erkenntnismöglichkeiten hat er sich an Eriugena gehalten, den er sehr schätzte. Zu seinen weiteren Meistern gehören Pseudo-Dionysios, Hugo von St. Viktor und Eckhart. Die Scholastiker werden daneben weitgehend berücksichtigt, der Einfluß der Nominalisten ist ebenfalls unverkennbar, vor allem in seiner Auffassung von den Universalien, die realiter in den Dingen zwar vorhanden sind, aber für sich betrachtet eine bloß mentale Existenzmöglichkeit besitzen.

Wie schon betont wurde, herrscht natürlich bei allen diesen Spekulationen des Cusanus das theologische Interesse vor, und der Weg zur Weltbetrachtung des Nolaners scheint noch ein weiter zu sein. Aber der wichtigste Gedanke ist doch schon ausgesprochen, nämlich der, daß eine große Einheit in der Welt ist, weil die Übergänge vom Sinnlichen zum Geistigen kontinuierliche sind und sich in der Einheit des Menschenwesens vollziehen. So wiederholt sich die Größe des Göttlichen in der Kleinheit des Menschlichen, und das Menschliche erweitert sich

durch die Tätigkeit seines Erkenntnisstrebens zum Göttlichen. Das Unendlich-Große und das Unendlich-Kleine fallen zusammen, keins von beiden ist ohne das andere denkbar, bei aller Verschiedenheit ist doch eine Gemeinsamkeit vorhanden.

## 2. PARACELSUS UND SEINE NACHFOLGER

Theophrastus Bombastus von Hohenheim, der Sprößling eines alten württembergischen Geschlechtes, ist wahrscheinlich im November des Jahres 1493 zu Einsiedeln in der Schweiz geboren. Mit wirklicher Sicherheit läßt sich aber das Datum seiner Geburt nicht bestimmen. Überhaupt sind wir über die äußeren Lebensumstände dieses Mannes sehr oft nur auf Vermutungen angewiesen. Um so schärfer tritt uns beim Lesen seiner Schriften das Bild seiner geistigen Persönlichkeit vor Augen[89].

Sein Vater war Mediziner. In Einsiedeln, wohin er ausgewandert war, hatte er sich verheiratet, verlor aber seine Frau früh. Theophrast von Hohenheim war das einzige Kind, das diesem Ehebündnis entstammte. In noch jungen Jahren mußte er mit dem Vater Einsiedeln verlassen und nach Villach in Kärnten ziehen. Dort übte der Vater seine Praxis aus und scheint auch seinen Sohn schon frühzeitig zur Beschäftigung mit der medizinischen Wissenschaft angehalten zu haben. Daß in der damaligen Zeit auch alchimistische Studien nicht vergessen wurden, ist selbstverständlich.

Wann die Wanderjahre des Hohenheims begonnen haben, läßt sich nicht genau feststellen. Wohin er gewandert ist, läßt sich ebenfalls nicht mit Bestimmtheit sagen. Er selbst gibt in der Vorrede zur „Großen Wundarznei" an, er habe lange Jahre auf deutschen, italienischen und französischen hohen Schulen zugebracht. In dieser Zeit ist wohl auch die Umwandlung seines Namens Hohenheim in Paracelsus erfolgt, eine etwas unglückliche Latinisierung, wie man sie bei den damaligen Gelehrten oft fand.

Bald genügten ihm die Schulen nicht mehr. Denn es war eine beständige innere Unruhe in ihm, die ihn nicht zum sorgfältigen Studium der alten medizinischen Autoritäten kommen ließ, sondern ihn dazu drängte, selbst zu

forschen. Die Bücherweisheit lernte er immer mehr verachten: „Nicht die Bücher, auff den der Staub liget unnd die die Schaben fressen mögen, auch nit die Bibliothecken, die mit Ketten gebunden ist, sondern die Element in ihrem Wesen seind die Bücher[90].“ Und Paracelsus hat in seinem weiteren Leben tatsächlich wenig Gelegenheit gehabt, sich einem Studium der Bücher hinzugeben, denn es hielt ihn nirgendswo lange. Auf den Landstraßen von Deutschland und in den Heerlagern von halb Europa scheint er als Wanderarzt und Feldscher gewesen zu sein. Überall suchte er sein Wissen zu vervollkommnen. Irgendeinen Standesdünkel kannte er nicht: gelehrte Ärzte und Schwarzkünstler, weise Frauen und Alchimisten waren gleicherweise seine Lehrmeister. Vor allem aber vertraute er der eigenen Beobachtung. Er spricht selbst mehrfach über die großen Reisen, die er unternommen hat, sowie über die Art und Weise, wie er sein Wissen erwarb[91].

Wie in jedem Leben, erwachte auch in dem unbeständigen Dasein des Paracelsus gelegentlich das Bedürfnis nach Ruhe. Er versuchte seßhaft zu werden. 1526 tauchte er in Straßburg auf und versuchte sich dort eine Existenz zu gründen. Sein Aufenthalt war aber nur von kurzer Dauer, denn durch eine glückliche Kur an dem einflußreichen Buchdrucker Froben gelang es ihm, in Basel ordentlicher Professor und Stadtarzt zu werden. Er fand dort einen bedeutenden Humanistenkreis vor, zu dem beispielsweise damals Erasmus von Rotterdam gehörte. Vielleicht ist Paracelsus dadurch mit dem neuplatonischen Gedankengut näher bekannt geworden. Wirkliche Beziehungen scheint er aber zu den Baseler Humanisten nicht gehabt zu haben, dazu war seine Natur zu derb geartet, und die liebevolle Versenkung in die Welt der Antike blieb ihm ewig fremd[92].

Seine Wirksamkeit in Basel dauerte nicht länger als einundeinhalb Jahre. Die Fakultät geriet bald in einen Streit mit ihm, die Ärzte haßten ihn wegen seiner Heilerfolge, und den Apothekern machte er das Leben sauer, weil an seinen Rezepten nicht viel zu verdienen war. Schließlich mußte er Basel fluchtartig verlassen. Nunmehr gelang es ihm nicht wieder, sich irgendwo festzusetzen. Wir finden ihn in der Folgezeit im Elsaß, in Nürnberg, in Oberbayern, in der Schweiz, in Tirol, in Mähren

und schließlich in Salzburg, wo er 1541 im besten Mannesalter gestorben ist. Überall versuchte er, für seine medizinischen und philosophischen Schriften Drucker zu finden, nur selten gelang es ihm. Erst im Jahre 1589 gab der kurfürstliche Rat und Medikus Johann Huser alles, was noch aufzufinden war, in zehn Bänden in Basel heraus. Hohenheims Werke sind meistens den Schülern, die ihn aus eigennützigsten Gründen auf seinen Wanderfahrten begleiteten und hinterher gewöhnlich betrogen, in einem urwüchsigen Deutsch und ohne übersichtliche Anlage in die Feder diktiert worden. Die ganze Unrast seines Lebens, aber andererseits auch die instinktiv gefundene Geschlossenheit seiner Weltanschauung treten uns darin entgegen. So sehr auch diese Schriften das Gepräge der Persönlichkeit Hohenheims tragen, so sind sie doch mit den zeitgeistigen Elementen des Renaissancedenkens eng verbunden. Denn Paracelsus setzte dasjenige, was Cusanus zwei Generationen vorher ausgesprochen hatte, in seiner Weise fort. Es ist eine einheitliche Entwicklungslinie vom deutschen Kardinal zu dem um etwa hundert Jahre späteren Wanderarzt Paracelsus zu verfolgen, wenn auch die Abhängigkeit des philosophierenden Arztes von dem philosophierenden Kirchenmann keine unmittelbare ist. —

Der wichtigste Gedanke, von dem Paracelsus ebenso bewegt wird wie Cusanus, ist der von der Einheitlichkeit des Alls. Es gibt für ihn nichts, das irgendwie ohne das andere sein könnte. Eine großartige Harmonie beherrscht das ganze Dasein, alles ist näher zusammengerückt, und Gott ist nicht mehr in transzendenten Fernen, sondern er ist in allen Dingen lebendig. Deshalb steht er auch dem Menschen näher. Das ganze Denken der Zeit richtet sich infolgedessen immer mehr darauf, die neue Bedeutung des Menschen in der von Gott beseelten Welt zu betonen. Während für Cusanus das Göttliche der Ausgangspunkt aller Spekulationen war, um schließlich zur Gottnatur des Menschen zu gelangen, fängt der Mediziner Paracelsus mit einer Untersuchung des Menschenwesens an. Denn von der Vergöttlichung der Welt her war man mit Notwendigkeit zu einer Vergöttlichung des Menschen gekommen.

Diese Gottnatur des Menschen muß nun in ein enges Verhältnis zum göttlichen Gesamtorganismus der Welt gebracht werden, damit die großartige Einheit alles Seins

nicht zerstört wird. Dabei muß der Gegensatz zwischen der Einmaligkeit des persönlichen Daseins und der allgemeinen Gesetzlichkeit der organischen Vollendung überbrückt werden: der Mensch darf nicht bloß als ein zufälliges Gebilde erscheinen. So erwächst also dem Renaissancemenschen bei der Gestaltung seines Weltbildes die schwierige Aufgabe, die Großartigkeit seiner individuellen Existenz in die Einheit des lebendigen Geschehens einzuordnen[93].

Der Gegensatz zwischen Mensch und Welt wird nun von den meisten Renaissancedenkern dadurch gelöst, daß sie den Menschen als eine „kleine Welt" auffassen, in der sich alle Daseinsäußerungen der „großen Welt" in kleinerem Maße wiederholen. Das Verhältnis zwischen Mikrokosmos und Makrokosmos bildet daher ein Hauptproblem der Renaissancephilosophie. Das Motiv selbst aber ist nun keineswegs neu, sondern wird aus der neuplatonisch-mystischen Gedankenwelt genommen, die für das Denken der Renaissance so bedeutsam ist. Neu ist jedoch der große Eifer, mit welchem man in der Renaissance das Verhältnis zwischen der großen und der kleinen Welt untersucht, um die Einheitlichkeit alles Lebens zu erforschen. Eine kurze Entwicklungsgeschichte des Motivs bis zur Renaissance sei vorangeschickt.

Von der großen und kleinen Welt wird schon[94] bei Anaximenes[95], dann bei Platon[96] und Aristoteles[97] gesprochen. Jedoch handelt es sich dort um Bemerkungen, die teilweise nur den Charakter von gelegentlichen stilistisch brauchbaren Redewendungen haben, welche mehr der Reflexion nachhelfen, aber nicht ein tiefgreifendes Problem anfassen sollen. Eine größere Bedeutung erlangt das Motiv im Stoizismus[98]. Dort muß ja auch das Verhältnis zwischen Mensch und Welt zu einer tiefer fundierten Fragestellung führen, weil die sensualistisch-pantheistische Gedankenrichtung der Stoiker den Aristotelischen Dualismus von Gott und Welt ablehnt. Für den Stoizismus gibt es keine ewige Form, die von der ewigen Materie getrennt ist, sondern die göttliche Kraftentfaltung und deren Offenbarung in der Welt werden identifiziert. So wird im Stoizismus der Gegensatz zwischen den göttlichen und irdischen Sphären überwunden: festgegründet und streng geschlossen erscheint die Einheitlichkeit des Alls. Aber damit tritt

auch — ähnlich wie in der Renaissance — das Verhältnis des Individuums zum All stärker in den Vordergrund des Interesses. Da nun im Stoizismus die ethischen Fragen eine Hauptrolle spielen, so wird auch das Verhältnis von Mensch und Welt unter diesem Gesichtswinkel gesehen: die Stoische Ethik gipfelt in dem Postulat, der Einzelne solle die Notwendigkeiten im Weltgeschehen zu begreifen suchen, um durch solche Erkenntnis zur sittlichen Freiheit zu gelangen. So werden aus den allgemeinen Gesetzen, die im Makrokosmos walten, moralische Gesetze für den Mikrokosmos.

Sehen wir von einigen Anklängen bei Basileios[99] und Gregor von Nyssa[100] ab, so können wir das Auftauchen des Motivs im mittelalterlichen Entwicklungsverlauf der neuplatonischen Mystik noch mehrmals beobachten, und zwar bei denjenigen Vertretern dieser Richtung, welche in besonders starkem Maße nach einer Vereinheitlichung alles Lebens drängen. So weiß Johannes Eriugena, daß der Mensch alles in sich zusammenfaßt, Geistigkeit und Leiblichkeit[101]. Und ein Jahrhundert später finden wir in der syrischen Naturphilosophie das Werk eines unbekannten Verfassers, dessen zweites Buch vom Makrokosmos und dessen drittes vom Mikrokosmos handelt[102].

Im orientalischen Denken taucht das Motiv im elften Jahrhundert wieder auf[103], und zwar bei Ibn Gebirol[104] und den Lauteren Brüdern[105], die eine im damaligen Orient vorherrschende philosophische Richtung vertreten, welche hauptsächlich eine Verschmelzung von neuplatonischen, neupythagoräischen und einigen peripatetischen Denkinhalten versucht. Von ihnen abhängig zeigt sich der in der ersten Hälfte des zwölften Jahrhunderts lebende Rabbi Josef ben Jabok (ibn) Zaddik[106], der einen „Mikrokosmos" verfaßt hat, dessen Hauptgedanken er folgendermaßen formuliert: „Der Mensch ist eine Welt im Kleinen; er repräsentiert in seinem Körper und dessen Teilen die gesamte materielle Schöpfung und in seiner vernünftigen Seele die ganze geistige Welt[107]".

Fast um die gleiche Zeit wird das Motiv im abendländischen Denken durch ein Werk wieder lebendig, das Bernhard Silvestris[108], ein Anhänger der Schule von Chartres, verfaßte. Sein Werk „De mundi universitate sive Megacosmus et Microcosmus[109]" ist in Anlehnung an Platons

Timaeus entstanden[110], den man in der Schule von Chartres besonders hochschätzte und in zwei Übersetzungen kannte. Die erste war eine vollständige von Cicero, die zweite dagegen war nur als Fragment überliefert und stammte von Chalkidios, doch wurde sie wegen ihres Kommentars besonders geschätzt. Ein später Grieche hat diesen Kommentar verfaßt, so daß derselbe viel Aristotelisches, Philonisches, Pythagoräisches und Stoisches Lehrgut enthält[111], wodurch das bei Platon nur flüchtig gestreifte Verhältnis der großen zur kleinen Welt eine größere Gedankenschwere erhält. Aber diese philologische Abhängigkeit allein wäre nicht fähig gewesen, das Motiv in so starkem Maße wieder aufleben zu lassen, wie es tatsächlich der Fall war. Gehörte doch Bernhards Buch zu denjenigen Werken jener Zeit, welche am meisten gelesen wurden[112]. Wichtiger war dagegen die neue Blüte einer kräftigen neuplatonischen Mystik, die zu Beginn der gotischen Zeit zu beobachten ist. Sie drängt nach einer stärkeren Vereinheitlichung alles Lebens und führt zuerst — noch unklar und verworren, mehr erlebt als gedacht — jenen panpsychistischen Pantheismus herauf, den auch die scholastisch-rationalistische Philosophie während der gesamten gotischen Zeit nicht ganz zurückdrängen kann, sondern durch strenge logische Untersuchung zum dualistisch-dynamistischen Pantheismus umwandelt, worüber schon oben berichtet wurde.

Bernhard Silvestris ist in dieser Hinsicht ein echter Mystiker der frühgotischen Zeit. Es ist schwer, aus seinem Werke den eigentlich philosophischen Kern herauszumeißeln, weil die mystische Grundhaltung seines Geistes neben übernommenen Begriffen und buntem Erfahrungswissen mit Vorliebe dunkle Bilder und rätselhafte Intuitionen ausstrahlt. Wohl möchte er in seiner Naturphilosophie die substanziale Verschiedenheit zwischen Gott und Welt aufheben, aber doch fließen Materie und Geist, Ursache und Wirkung, Gott und Welt nicht so innig ineinander wie etwa in der Philosophie des Nolaners[113]. Die Welt erscheint ihm als eine Emanation des Göttlichen[114]. Die Vorstellung dieser Emanation wird durchaus durch Platons Ideenlehre bestimmt: Bernhard Silvestris findet alles Sein in der intelligiblen Welt vorgezeichnet, selbst die Singularität der Individuen ist dort verankert. So bleibt

Bernhard Silvestris trotz seiner großen Entfernung von theologischen Interessen (die für das Denken der Zeit sonst so bezeichnend sind) schließlich doch dem gotischen Spiritualismus treu. Durch seine idealistische Hypostasierung des Seins verbaut er sich — trotz mancher bemerkenswerten Ansätze — den Weg zu einem konsequenten Hylozoismus, wie ihn Giordano Bruno vertritt. In Mensch und Welt waltet nicht die verbindende Wechselwirkung gleicher Beseelung wie bei dem Nolaner, auch tritt das damit verbundene Interesse für die gleiche Stoffzusammensetzung, das wir insbesondere bei Paracelsus finden werden, ganz in den Hintergrund, ja die Materie erscheint im Megacosmus oft sogar als Träger des Bösen. Es gibt für Bernhard Silvestris auch noch einen Dualismus von Zeit und Ewigkeit, Anfang und Ende. Wenn auch schon in seiner Kosmologie der beständige Wechsel von Evolutionen und Involutionen eine gewisse selbständige Rolle spielt, so regeln Mensch und Welt ihr Verhältnis doch noch auf dem Umweg über den ersten ursprünglichen Anfangsgrund!

So läßt sich also auch hier wieder beobachten, wie das Denken der Gotik — und insbesondere das mystisch-neuplatonische Denken dieser Epoche — die Geistesstruktur der Renaissance vorbereitet, wie aber andererseits wieder der gotische Spiritualismus Gegensätze zum Naturalismus der Renaissance schafft. Deshalb stehen sich in der gotischen Behandlung des Verhältnisses zwischen Mensch und Welt beide noch nicht in einem selbstgenügsamen Kräfteaustausch gegenüber, sondern sie erscheinen noch — trotz mancher naturalistischen Tendenzen — als Ausstrahlungen eines transzendenten Seins.

Im weiteren Entwicklungsablauf des gotischen Denkens wird nun vor allem durch Vertreter der neuplatonisch-mystischen Richtung das Verhältnis der großen zur kleinen Welt noch oft erörtert, so vor allem von Hugo von St. Viktor[115], Alanus ab Insulis[116], Rupert von Deutz[117], Hildegardis[118] und Bonaventura[119].

Bezeichnenderweise finden wir das Motiv in der strengen scholastisch-aristotelischen Richtung der gotischen Philosophie sehr selten, bei Albert dem Großen[120] und bei Thomas von Aquino[121] nur wenige Male. Aber wegen ihres synthetischen Charakters ist die Scholastik der gotischen

Zeit immer wieder fähig gewesen, uns manchen Einblick auch in die verborgensten zeitideellen Grundlagen des mystischen Denkens der Gotik zu geben. So auch hier. Den innersten Kern der damaligen Auffassung des Motivs zeigt uns der Aquinate mit wenigen Strichen. Zwar verschwinden dabei die wundersam leuchtenden Lichter, wie sie etwa im Megacosmus Bernhards magisch spielen, aber dafür bleibt der trockene Grundgedanke in der ganzen Härte und Bestimmtheit seiner knappen begrifflichen Fassung. Am Anfang der sozialphilosophischen Schrift vom Fürstenregiment findet sich nämlich der Ausspruch, überall in der Körperwelt walte ein leitendes Prinzip, also auch im Menschen, denn im Makrokosmos herrsche dieselbe Gesetzmäßigkeit wie im Mikrokosmos. Das Motiv dient also hier nur dazu, um die einheitliche Wirksamkeit der göttlichen Vernunft sowohl im Menschen als auch in der Welt darzutun; im Schwebepunkte zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos liegt der göttliche Urgrund — ohne diese mittlere Proportionale ist das Verhältnis zwischen Menschen und Welt nicht denkbar. —

Ganz anders wird das Verhältnis zwischen großer und kleiner Welt von den Renaissancedenkern gesehen. Es wurde schon davon gesprochen, wie Cusanus diese Frage zu lösen sucht[122]. Für ihn steht der Mensch auf der höchsten Stufe des irdischen Seins, zugleich aber auch auf der untersten Schwelle der transzendenten Welt, und deshalb ist er fähig, ein vollkommener Mikrokosmos zu sein. Denn auch in der großen Welt werden ja von Cusanus Geist und Materie näher zusammengerückt, so daß das Beisammensein dieser beiden Gegensätze in der Geschlossenheit des Alls als Einheit zu erscheinen vermag. Und so ist es auch im Menschen: sinnliche und geistige Welt sind in ihm vereinigt, so daß er potenziell die ganze Welt enthält[123].

Mehr noch als Cusanus nähert sich Paracelsus diesem Gedanken der Einheit in allen Formen des Seins. Nur sind hier die philosophischen Vorstellungen von größerer Erdenschwere als bei dem Kardinal, die Abhängigkeit von überliefertem Gedankengut ist geringer, das metaphysische Bedürfnis gibt sich bohrender, und die Verwurzelung des Denkens in der Lebendigkeit eigenen Erfahrungslebens ist ohne Zweifel stärker.

Bei Paracelsus tritt nun das Verhältnis zwischen großer

und kleiner Welt noch stärker in den Vordergrund, ja für ihn wird es ein Problem, das im Zentrum seiner Denkarbeit steht und vor allem in der „Philosophia Sagax" eine ausführliche Behandlung findet[124]. Das Transzendente verschwindet unmerklich und weite naturmystische Fernsichten eröffnen sich. So tritt bei Paracelsus das Geistige, mit dem Cusanus noch ringt, mehr und mehr hinter dem Stofflichen zurück[125]. Bei Cusanus erhob sich der Mensch noch über die übrigen Weltwesen, um ins transzendente Sein hineinzuragen, er war nicht allein den Tieren, sondern auch den Engeln verwandt[126]; bei Hohenheim dagegen wird die Verwandtschaft mit der Engelssphäre ausdrücklich abgelehnt und die starke Verwurzelung in der keimkräftigen Erde betont: „Wer der Mensch nicht auß der großen Welt, sondern wer auß dem Himmel, so esse er auß dem Himmel das Himmel Brod mit den Engeln: Aber er ist auß der Erden, auß den Elementen, dorumb muß er sich durch dieselbigen erhalten. Und dieweil er ohn die große Welt nicht sein mag, sondern ohn sie ist er tod: Dorumb so ist er wie die große Welt ein Staub und ein Eschen[127]."

So wird also der gleiche Stoffzusammenhang zwischen Makrokosmos und Mikrokosmos von Paracelsus besonders stark hervorgehoben[128], das organische Leben im Mikrokosmos wird analog dem Leben im Makrokosmos gedeutet und umgekehrt. So wird ein gewisses organologisches Denken, welches für die Geistesstruktur der Renaissance bezeichnend ist, von Paracelsus in weitgehendem Maße ausgebildet.

Aber das Bewußtsein, daß außer der Materie noch ein geistiges Element im Mikrokosmos und Makrokosmos existiert, ist auch bei Paracelsus vorhanden. Dieses Geistige wird von ihm als „Sinnlichkeit" bezeichnet. Interessant ist nun die Einordnung dieser „Sinnlichkeit" in den Kräfteorganismus der Natur. Als Restbestand mittelalterlichen Denkens bleibt noch die Vorstellung, daß diese Sinnlichkeit über der Erde, in den Sternen ihren Sitz habe. Zwar wird die Sternenwelt auch als ein zum Kosmos gehöriger Teil empfunden, aber doch als ein besonderer Teil, der mit den Elementen der Erde nichts zu tun hat[129]. Es ist daher für das Leben des Menschen von hoher Bedeutung, unter welchem Gestirn er geboren ist. Hieraus erklärt sich die große Wichtigkeit, welche Hohenheim der

Astrologie zumißt. Darin stimmt er übrigens mit den meisten anderen Renaissancedenkern überein; selbst die Averroisten und der nüchterne Melanchthon rechnen die Astrologie zu den ernsthaften Wissenschaften[130].

Der Gedanke der kosmischen Verbundenheit des Menschen steht also im Mittelpunkt aller philosophischen und medizinischen Spekulationen des Paracelsus. Eine Einordnung des Menschen in eine von Gott gesetzte und der Natur fremde Zweckordnung, wie sie das Mittelalter kannte, gibt es nicht mehr. Aber der Mensch wird durch diese Auffassung keineswegs seiner Würde und seines inneren Reichtums entkleidet, im Gegenteil, er wird freier und erhabener. Der von Cusanus schon ausgesprochene Gedanke vom Gottmenschen wird von Paracelsus noch schärfer formuliert. Der „heroische Enthusiasmus" des Nolaners wirft seine Schatten voraus.

Das Problem der großen und kleinen Welt führt somit durch die Gedankenarbeit Hohenheims zu mannigfachen Anregungen für die Späteren. So lehnt sich beispielsweise Jakob Böhme in allem, was er über den Makrokosmos und den Mikrokosmos zu sagen weiß, sehr eng an Paracelsus an. Und schließlich findet sich das Makrokosmos-Mikrokosmos-Motiv auch bei Giordano Bruno[131]. In der größeren Geschlossenheit und dem differenzierteren Gedankenreichtum seines Systems tritt es zwar nicht so auffallend in den Vordergrund wie bei Paracelsus, aber wenn es auch stärker umkleidet ist, so bildet es doch ein Hauptproblem in der Philosophie des Nolaners; vor allem ist wohl auch die Ausbildung der Monadologie ohne den pantheistischen und kosmischen Individualismus nicht denkbar. Denn der Gedanke, daß sich die unendliche Einheit im Individuum wiederholt und daß im Individuum wieder die Keime alles Größeren liegen[132], führt unmittelbar dazu, noch kleinere Einheiten als das menschliche Individuum zu suchen, welche die gleiche physische und psychische Vollkommenheit besitzen[133]. So erhält der Gedanke Nahrung, daß sich das All auch noch im kleinsten Teile der Körperwelt wiederholt und daß diese Minima oder Monaden wieder Ausgangspunkte der unendlichen Einheit sind. —

Wenn sich der Makrokosmos und der Mikrokosmos als abgeschlossene Organismen darstellen, so muß natürlich

die Frage auftauchen, auf welche Weise sich die organischen Veränderungen in ihnen vollziehen. Das ärztliche Interesse Hohenheims bestimmt ihn in besonders hohem Maße dazu, diese Frage zu verfolgen, und die große Bedeutung, die er den alchimistischen Studien zumißt, findet in der Lösung dieses Problems ihren Niederschlag. Denn die Veränderungen in den Organismen werden jetzt chemische Veränderungen. Die Aristotelische Lehre von den vier Elementen wird als unbrauchbar abgelehnt, dagegen spielen drei andere Grundsubstanzen eine Hauptrolle: Mercurius, Sulfur und Sal.

Bei der Annahme dieser drei Grundsubstanzen ist für Paracelsus, wie schon angedeutet wurde, die Alchimie der bestimmende Faktor. Das Feuer ist bei dem damaligen Stand der chemischen Arbeiten das wichtigste Hilfsmittel zur Hervorrufung chemischer Veränderungen. Infolgedessen glaubt Paracelsus, daß die drei genannten Grundsubstanzen sich im Verbrennungsprozeß am besten erkennen lassen. Selbständig können sie nicht dargestellt werden. Bei der Analyse dieser Grundbestandteile aller Dinge kommt er nun zu folgendem Ergebnis: Sulfur ist dasjenige, was brennt, Mercurius dasjenige, was sich in Rauch auflöst, und Sal ist schließlich das, was als Asche zurückbleibt[134]. Diese drei Grundsubstanzen sind für das Dasein aller Dinge von höchster Bedeutung, und zwar so, daß der Sulfur einen fördernden Einfluß auf das Wachstum aller Lebewesen ausübt, der Mercurius den Flüssigkeitsgehalt in allen Dingen bestimmt, und das Sal den Körpern Form und Festigkeit gibt[135]. Dasjenige Lebewesen, in welchem die Mischung dieser drei Grundsubstanzen die richtige ist, muß als gesund gelten, das Überwiegen der einen und die Verminderung der anderen Grundsubstanz rufen dagegen Krankheiten hervor.

Die Grundsubstanzen ersetzen aber nun keineswegs die Elemente, sondern sie stehen gewissermaßen vor denselben: die Elemente entstehen erst aus der richtigen Mischung dieser Grundbestandteile. Die Elemente der Alten sind also nicht mehr die letzten Bestandteile, zu denen man vordringen kann, sondern sie sind chemische Aggregatzustände geworden. Das Feuer aber ist kein Element mehr, denn es ist ja Mittel zur chemischen Analyse[136]. Es bleiben infolgedessen nur drei Elemente übrig: Erde,

Wasser und Luft. Dieses sind die irdischen Elemente, ihnen steht als viertes Element noch der Himmel gegenüber.

Wie aber kann in der Natur eine Veränderung vor sich gehen? Die panpsychistische Tendenz der Renaissancephilosophie, wie sie sich schon mit Cusanus ankündigt und mit Paracelsus und Bruno ihren Höhepunkt erreicht, ist selbstverständlich bei der Beantwortung dieser Frage bestimmend. Alle Entwicklung vollzieht sich nach Paracelsus von innen nach außen. Infolgedessen muß in den Dingen ein beständig schaffender Lebensgeist stecken, weil ja die Veränderung in den Dingen auch eine beständige ist. Diesen Lebensgeist nennt Hohenheim Archeus[137], Agrippa von Nettesheim, ein Zeitgenosse des Paracelsus, von dem noch zu sprechen sein wird, nennt ihn *spiritus mundi,* und Jakob Böhme spricht vom Tinkturgeist. Diese Lebensgeister sind die schaffenden Naturkräfte, sie sind mit den Stoffen eng verbunden. Denn es ist ja eine große Einheit in dem gesamten Dasein; einen Dualismus von Form und Materie, Stoff und Kraft, Ursache und Wirkung gibt es nicht mehr.

So werden von Paracelsus außer dem Gedanken der Einheit, der ja schon von Cusanus vorbereitet wurde, vor allem die Gedanken der Variabilität und der Allbeseelung ausgesprochen. —

Paracelsus fand verschiedene Anhänger, die nicht unerwähnt bleiben sollen. Vor allem muß auf Robert Fludd (1574—1637) und auf den Chemiker Johannes Baptista van Helmont (1577—1644) hingewiesen werden. Der letztere hat vor allem den Gedanken des Paracelsus, daß alle Entwicklung von innen heraus vor sich geht, weitergebildet. Infolgedessen spielt auch bei ihm der Paracelsische Archeus als gestaltende Kraft in allen Dingen die Hauptrolle, während er dagegen die Grundsubstanzen des Paracelsus verwirft. Als Urfermente nimmt Helmont Luft und Wasser an. Durch die Wirkung beider aufeinander entstehen chemische Veränderungen, und zwar wirkt die Luft durch ihre beiden Eigenschaften Kälte und Trockenheit so auf das Wasser, daß sich dasselbe in Dunst und Gas verwandelt. Helmont folgt dem Paracelsus ferner darin, daß er das Feuer kein Element sein läßt, aber auch die Erde rechnet er nicht zu den Elementen.

Mercurius, Sulfur und Sal spielen zwar bei ihm auch eine Rolle, sind aber keine Grundsubstanzen wie bei Paracelsus, sondern sie können nur unter ganz bestimmten Vorbedingungen als Zersetzungsprodukte von nebensächlicher Bedeutung entstehen.

Erwähnenswert ist noch der Sohn des Baptista van Helmont, Franciscus Mercurius (1618—1699), dessen Monadenlehre deshalb von Interesse ist, weil sie oft an Leibniz erinnert. —

Wer wie Paracelsus so eng mit gewissen zeitgeistigen Elementen des Denkens verwoben ist, hat natürlich mannigfache Geistesverwandte, die keineswegs in einer direkten Abhängigkeit von ihm zu stehen brauchen, sondern nur von der gleichen zeitideellen Grundlage aus zu ähnlichen Ergebnissen kommen. Zu nennen ist hier Basilius Valentinus, ein Benediktinermönch, der um 1500 gelebt haben soll. Es wird aber behauptet, daß die Schriften, die man diesem Mönch zuschreibt, eine zu Beginn des siebzehnten Jahrhunderts begangene Fälschung darstellen. Diese Behauptung hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, weil die Schriften dieses angeblichen Basilius Valentinus tatsächlich erst einhundert Jahre nach ihrer angeblichen Entstehungszeit im Druck erschienen sind und kein einziges handschriftliches Exemplar aufzufinden ist[138]. Wie dem auch sei, diese Schriften zeigen eine große Übereinstimmung mit den Lehren des Paracelsus, nur ist die Darstellung darin viel systematischer und die Bekanntschaft des Verfassers mit den alten Autoritäten ohne Zweifel größer, während dagegen der geniale Schwung Hohenheims nicht erreicht wird.

Schließlich muß noch auf einen Zeitgenossen des Paracelsus hingewiesen werden, nämlich auf Heinrich Cornelius Agrippa von Nettesheim (1486 bis 1535)[139]. Sein Leben verlief sehr abenteuerlich, denn er betätigte sich nicht allein als Gelehrter, sondern auch als Soldat und Politiker. Nachdem er sich in verhältnismäßig jungen Jahren mit dem Studium der Rechte befaßt hatte, vertiefte er sich später in neuplatonische und kabbalistische Werke, auch alchimistische Versuche zogen ihn sehr an[140].

Ähnlich wie Paracelsus betont auch Agrippa von Nettesheim, daß die Bewegungen in der Natur durch Verän-

derungen in den Elementen bewirkt werden. Allerdings spricht er noch nicht von chemischen Grundsubstanzen, und seine Elemente sind noch die vier Elemente der Alten: Wasser, Feuer, Luft und Erde. Nun kommen bei Agrippa von Nettesheim gewisse Pythagoräische, Platonische und kabbalistische Vorstellungen hinzu, welche ihn bestimmen, nach einem Zahlenverhältnis zwischen den Elementen zu suchen. Bei diesem Bemühen kommt er zu dem Ergebnis, daß das Feuer zweimal so dünn, dreimal so beweglich und viermal so scharf als die Luft ist, während die Luft um das Doppelte schärfer, um das Dreifache dünner und um das Vierfache beweglicher ist als das Wasser; das Verhältnis des Wassers zur Erde ist schließlich das gleiche wie das der Luft zum Wasser[141].

Dieser Versuch, neben dem Qualitativen auch das Quantitative zu berücksichtigen, ist aber nicht von einschneidender Bedeutung, weil schließlich alles doch wieder auf eine Pythagoräische Zahlenspielerei hinausläuft. Durch diese Abhängigkeit von überkommenen Denkinhalten wird Agrippa von Nettesheim immer wieder aus seinen naturphilosophischen Gedankengängen herausgedrängt.

Welches ist nun die wirkende Ursache bei allen Veränderungen in der Natur? Es ist in allen Formen des Lebens eine innere Kraft, der sogenannte *spiritus mundi*. In ihm ist alle Zeugungskraft enthalten. Deshalb versuchen auch die Alchimisten diesen verborgenen Geist aus den edlen Metallen auszuscheiden.

Auch vom Makrokosmos und vom Mikrokosmos weiß Agrippa von Nettesheim zu berichten. Seine Abhängigkeit von neuplatonischen und kabbalistischen Vorstellungen ist dabei viel auffallender als bei Paracelsus, insbesondere da, wo er von der innigen Verbindung der drei Wesensbestandteile im Mikrokosmos, denen drei entsprechende Bestandteile in der großen Welt gegenüberstehen, zu sprechen beginnt. Schon die Neuplatoniker nahmen ja dreierlei im Menschen an, das sie als Oberes, Mittleres und Unteres bezeichneten. Diesen drei Seinssphären im Mikrokosmos entsprechen bei Agrippa von Nettesheim drei ähnlich gestufte Sphären der großen Welt. Eine ähnliche kosmische Dreieinigkeit finden wir auch in der Kabbala, es sind dort die drei Welten Jezirah, Aziluth und Briah[142]. So ist der Mensch seinem Elementarleib nach ein mate-

rielles Geschöpf, seinem Geiste nach gehört er der Sternenwelt an, und seine Seele macht ihn zu einem göttlichen Wesen. Die Seele senkt sich vermittels eines Vehikels bei seiner Geburt aus der göttlichen Welt herab in seinen Körper und verläßt denselben vermittels des gleichen Vehikels nach dem Tode, um wieder in die obere Welt des Göttlichen zurückzukehren. Dieses Vehikel der Seele stellt sich als ein ätherischer Körper dar, der der Form des materiellen Körpers entspricht; die alte theosophische Vorstellung vom Astralleib findet hier ihren Niederschlag.

Die Bedeutung des Agrippa von Nettesheim für die Entwicklung der Philosophie ist geringer als die des Paracelsus, weil sich in die mannigfachen neuen Elemente seines Denkens zu viele verwirrende Gedankenmassen schieben, die er nicht durch eigenes Nachdenken und Beobachten, sondern durch humanistische Studien erworben hat. Paracelsus ist origineller und in seinen Schlußfolgerungen konsequenter.

### 3. DIE ITALIENISCHEN NATURPHILOSOPHEN

Ein dem Paracelsus in auffallendem Maße verwandter Denker ist der Italiener Geronimo Cardano[143]. Da er fast zu der gleichen Zeit wie der deutsche Wanderarzt lebte, nämlich von 1501—1576, könnte man beim Lesen seiner Werke oft zu der Annahme neigen, daß er von den Werken des Deutschen abhängig ist, wenn nicht feststände, daß Cardanus weder von Paracelsus noch Paracelsus von Cardanus gewußt hat. Die auffallende Übereinstimmung erklärt sich lediglich daraus, daß beide gewisse große Grundgedanken ihrer Epoche ahnungsvoll erfaßten und durch den gleichen Beruf — auch Cardanus war Arzt — zu ähnlichen Resultaten getrieben wurden. Neben dieser Übereinstimmung fallen aber dem tiefer Forschenden wesentliche Gegensätze auf, die sich vor allem durch die Verschiedenheit der nationalen Zugehörigkeit und der persönlichen Lebensverhältnisse erklären lassen. Denn das Leben des Cardanus spielte sich in der reicheren Atmosphäre der norditalienischen Städte ab, während Paracelsus beständig um seinen Lebensunterhalt kämpfen mußte und niemals seßhaft werden konnte. Und Cardanus war der typische Universitätslehrer, der nicht allein der Erfahrung, sondern auch den Autoritäten, über die er zu

lesen hatte, Glauben beimaß. Deshalb sucht man in seinen Schriften vergeblich nach dem derben Räsonnieren über Galen und Avicenna, wie es bei Paracelsus beständig zu finden ist. Überhaupt war der ganze wissenschaftliche Stil des Cardanus im Gegensatz zu dem des Paracelsus ein aristokratischer, er bediente sich daher auch niemals der Volkssprache.

Cardanus wurde als der Sohn eines vornehmen Mailänder Geschlechtes geboren, studierte zu Pavia und Padua, lebte dann als Arzt in verschiedenen italienischen Städten, dozierte längere Zeit an der Universität Pavia und siedelte schließlich nach seiner Vaterstadt über. Später lebte er wieder mehrere Jahre in Pavia, von wo er infolge der Hinrichtung seines Sohnes fortging, um in Bologna ein Unterkommen zu suchen. Hier wurde er aber eingekerkert und verließ diese Stadt nach seiner bald erfolgten Freisprechung, um nach Rom zu gehen, wo er die letzten Jahre seines Lebens zubrachte. —

Zwei Haupteigenschaften muß man nach der Lehre des Cardanus in der Natur unterscheiden, nämlich die irdische Feuchtigkeit und die himmlische Wärme. Die letztere ist die belebende und zeugungsfähige Qualität in allen Formen des Seins. Verbindet sie sich mit einem Trockenen, so wird sie zur Wärme des Feuers, verbindet sie sich mit einem Feuchten, so wird sie zur Lebenswärme. Diese Lebenswärme durchdringt das ganze Universum, sie ist gewissermaßen die Weltseele *(anima mundi)*, durch die der beständige Prozeß des Entstehens und Vergehens hervorgerufen wird[144].

Ist somit die Wärme infolge ihrer himmlischen Natur die belebende Qualität in allen Dingen, so kann das Feuer ebenso wie bei Paracelsus kein Element mehr sein, sondern stellt sich nur als ein Zustand dar. Es bleiben demnach nur drei Elemente übrig: Erde, Wasser und Luft[145], welche sämtlich die Eigenschaft der Feuchtigkeit besitzen. Daß das Feuer kein Element sein kann, erkennt man schon bei der Beobachtung einer Flamme, die zu ihrer Erhaltung brennbare Stoffe und Luft gebraucht; infolgedessen ist die Flamme nach der Ansicht des Cardanus entzündete Luft[146]. Ferner ist darauf hinzuweisen, daß die Flamme in beständiger Bewegung ist. So besteht also das Wesen der Wärme in der Bewegung[147].

Zusammenfassend kann gesagt werden, daß Cardanus dadurch bedeutsam ist, daß er eine allgemeine Weltbeseelung annimmt und das Feuer aus der Reihe der Elemente ausscheidet. Ferner ist sein Versuch, die Wärme aus der Bewegung herzuleiten, von nicht zu unterschätzender Wichtigkeit. In seinen sonstigen Anschauungen, vor allem in denjenigen über das Wesen des Menschen, zeigt er ebenfalls eine große Verwandtschaft mit Paracelsus und Agrippa von Nettesheim. Die irdische, die himmlische und die göttliche Welt sind im Menschen vereinigt. Durch die göttliche Natur ist er fähig, zu den letzten Erkenntnissen vorzudringen. Die wahre Weisheit wird ihm aber nicht allein durch die liebevolle Versenkung in das Göttliche, sondern auch durch die mathematische Erkenntnis zuteil. Cusanus wird infolgedessen besonders hoch eingeschätzt.

Cardanus ist schließlich auch darin ein Renaissancemensch, daß er außer dem Menschen noch andere geistige Wesen annimmt, die als Elementargeister in der Natur wirken. Er ist von dieser Auffassung ebensowenig frei wie Paracelsus und Agrippa von Nettesheim.

Unter den italienischen Naturphilosophen der Renaissance ist nach Cardanus Bernhardinus Telesius zu nennen. Er wurde im Jahre 1508 in Cosenza im Neapolitanischen geboren, studierte in Padua Philosophie und Mathematik, ging dann nach Rom, wo er sich nur noch mit naturwissenschaftlichen Studien beschäftigte, und machte sich dann durch sein Hauptwerk „De natura juxta propria principia“ in der wissenschaftlichen Welt einen so geachteten Namen, daß er unmittelbar nach dem Erscheinen dieser Schrift nach Neapel gerufen wurde, um dort als Leiter einer gelehrten Gesellschaft zu wirken. 1588 ist er zu Neapel gestorben.

Ähnlich wie Cardanus geht auch Telesius von dem Unterschiede zwischen einer himmlischen und einer irdischen Qualität aus; die himmlische ist ebenso wie bei Cardanus die Wärme, die irdische dagegen die Kälte[148]. Die Wärme kommt von der Sonne, die Kälte von der Erde. Beide kämpfen beständig miteinander, und durch diesen Kampf gestalten sie die Materie. Dabei besteht die Aufgabe der Wärme darin, die Körper auszudehnen, während die Kälte eine Zusammenziehung bewirkt[149]; alle Veränderungen der Körper beruhen also vornehmlich auf den Pro-

zessen der Verdichtung und Verdünnung. So wird hiermit ein wesentlicher Ansatz zu einer rein naturwissenschaftlichen Weltanschauung gemacht, und ohne Zweifel ist Telesius in seinem Denken viel nüchterner als etwa Cardanus oder Paracelsus. Aber er ist andererseits doch noch ein Mensch seiner Epoche, der auf den Gedanken der Allbeseelung nicht verzichten kann. Denn nur dadurch, daß er die Welt der Körper beseelt erscheinen läßt, glaubt er die Tatsache erklären zu können, daß sich manche Körper gegenseitig anziehen und manche sich abstoßen[150].

Bei diesen Gedankengängen des Telesius ist nun vor allem wichtig, daß die Welt mit ihren verschiedenen Kräften als abgeschlossener Bezirk erscheint. Es kommt nichts von außen in sie hinein. Mögen die Prozesse der Verdichtung und Verdünnung noch so lebhaft sein, an der Masse der Materie ändern sie nichts.

In seinen erkenntnistheoretischen Ansichten vertritt er einen gewissen Sensualismus. Wir erkennen die Natur nur vermittels unserer sinnlichen Eindrücke[151]. Mit mathematischen Beweisen — hier zeigt sich der Gegensatz zu Cusanus — können wir das Dasein nicht erklären[152]. Alles, was unser Verstand enthält, ist einmal durch das Medium der Sinne in ihn hineingeflossen[153]. Allerdings gibt es im Menschen noch einen zweiten Verstand, der nicht auf den Folgewirkungen von Sinneseindrücken beruht; dieser gehört seiner unsterblichen Seele an[154] und bestimmt seine sittlichen Handlungen. Doch soll bei Willensentscheidungen — selbst wenn sie das Gebiet der Moral betreffen — auch jener natürliche Verstand des Menschen herangezogen werden, denn die Sittlichkeit ist auch im Gebiete der Natur zu finden. Dort waltet nämlich das große Gesetz der Selbsterhaltung[155], alles aber, was nach der Erhaltung seiner selbst strebt, dient einer guten Absicht, handelt also sittlich.

Franciscus Patritius (1529—1597) wurde zu Clissa in Dalmatien geboren, verbrachte seine Jugend auf größeren Reisen, wurde schließlich 1576 als Lehrer der Platonischen Philosophie nach Ferrara berufen, wo er vierzehn Jahre lang tätig war; später zog ihn der Papst Clemens VIII. nach Rom, wo er bis zu seinem Tode dozierte.

Der Ausgangspunkt seiner philosophischen Arbeit ist im

Platonismus zu suchen. Aber es ist nicht mehr jener humanistische Platonismus, wie er in der Zeit der Florentiner Akademie gepflegt wurde, sondern er zeigt sich durchsetzt mit den naturphilosophischen Anschauungen der Zeit. Infolgedessen ist die Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Philosophie, deren naturwissenschaftlichen Gehalt man jetzt erst richtig zu empfinden vermag, bedeutend notwendiger geworden. Solange die logischen Schriften des Stagiriten im Vordergrund des Interesses standen, konnte man wohl an die Möglichkeit einer Vereinigung von Platonischen und Aristotelischen Gedanken glauben; sobald man aber von einer mit Platonischen und neuplatonischen Gedanken durchsetzten Naturphilosophie aus das Aristotelische System betrachtete, mußte natürlich die ganz andere Geisteshaltung der peripatetischen Schriften abgelehnt werden. Patritius erkannte das und fand damit bei den Gelehrten seiner Zeit große Aufmerksamkeit. Seine „Peripatetischen Untersuchungen", die 1571 in Venedig erschienen sind, haben den Streit um Aristoteles wesentlich beeinflußt. Es kam noch hinzu, daß Patritius der Kirche niemals gleichgültig oder gar feindlich gegenüberstand, sondern im Gegenteil den Glauben hegte, mit seinem naturphilosophischen Platonismus die Theologie stützen zu können; so forderte er beispielsweise die Jesuiten auf, mehr als bisher Platonische Studien zu treiben, da es ihnen dann leichter fallen würde, die Macht Roms wiederherzustellen.

Durch dieses Abgleiten in theologische Interessen fehlt natürlich seinem System die Möglichkeit einer konsequenten Durchführung der Telesianischen Ansichten, von denen er ausgeht. Neuplatonische Spekulationen überwuchern immer wieder den besonderen zeitideellen Gehalt seiner philosophischen Arbeiten. Die wichtigsten Gedanken, die man aus dem wenig systematischen Gang seiner Darstellung herausschälen kann, sind im allgemeinen die gleichen wie bei den anderen italienischen Naturphilosophen der Zeit, die Beseelung aller Formen des Seins und das Gesetz der Sympathie und Antipathie spielen die Hauptrolle. Es gibt in den Anschauungen des Patritius keine leblose Natur, alles ist beseelt, alles fühlt und empfindet, liebt und haßt, zieht sich an und stößt sich ab. Auch die Welt als der vollkommenste Körper im All muß eine

Seele haben, da sie ja sonst ein Leichnam wäre[156]. Die Seele stellt sich als ein Zwischenwesen zwischen Geistigem und Körperlichem dar. Jede Seele ist ein Teil der mit Vernunft begabten Weltseele. Ein Mittelding zwischen Körperlichem und Geistigem ist auch das Licht. In Anlehnung an die alte Lichtmetaphysik wird es als eine das ganze All durchziehende göttliche Kraft gedeutet. An seinem Quellpunkt, also in der Sphäre des Göttlichen und der Geister, ist das Licht noch unkörperlich, je weiter es sich aber von seinem reingeistigen Entstehungsort entfernt, desto mehr wird es körperlich[157]. Da nun die Seele auch ein Mittelding von Geistigem und Körperlichem ist, so muß man sie sich als einen lichtartigen und warmen Stoff von großer Beweglichkeit denken.

Die Beschaffenheit aller Körper wird somit bedingt durch zwei Grundbestandteile: Licht und Wärme. Außer diesen beiden sind aber noch zwei weitere Eigenschaften zur Existenz der Körper notwendig, nämlich Ausdehnung und Undurchdringlichkeit. Die Möglichkeit der Ausdehnung nach drei Dimensionen gibt der Raum. Undurchdringlichkeit gibt eine seit Beginn der Welt vorhandene Flüssigkeit, welche den ganzen Raum ausfüllt. Die vier Elemente des Aristoteles werden infolgedessen abgelehnt. An ihre Stelle treten die vier Prinzipien: Licht, Wärme, Raum und Flüssigkeit.

Die Welt ist sowohl endlich wie unendlich. Endlich ist sie dadurch, daß das Endliche im Unendlichen enthalten ist. Die vier Prinzipien, die die Welt aufbauen, sind in ihrem eigentlichen Wesen unendlich, sie bilden also zunächst die unendliche Welt, aber innerhalb dieser wird durch die Wölbung des Himmels eine endliche Welt abgegrenzt.

Thomas Campanella wurde im Jahre 1568 zu Stilo in Kalabrien geboren, trat in den Dominikanerorden ein, wurde wegen seiner sozialphilosophischen Anschauungen auf Befehl der spanischen Regierung zu lebenslänglichem Kerker verurteilt, konnte aber durch Fürsprache der Kurie nach siebenundzwanzigjähriger Haft nach Rom gehen, wo ihn der Papst Urban VIII. wohlwollend aufnahm. Da ihm aber die Spanier noch immer mißtrauten, so floh er nach Frankreich, wo er viel Entgegenkommen fand. Im Dominikanerkloster St. Honoré zu Paris ver-

brachte er dann die übrige Zeit seines Lebens. Er starb im Jahre 1639.

Das starke Vorherrschen theologischer Absichten, das in der Naturphilosophie des Patritius zu beobachten war, zeigt sich bei Campanella in noch höherem Maße. Auch er geht von den Anschauungen des Telesius aus und will bewußt über die Telesianische Naturlehre hinaus, um zu einer neuen Metaphysik zu kommen, welche mit der Kirchenlehre in keinem Widerspruch stehen soll. Aber es fehlt ihm zunächst die Sicherheit einer metaphysischen Voraussetzung; deshalb setzt er sich zu Beginn seiner Untersuchungen mit denjenigen Einwänden auseinander, welche der Skeptizismus zur Begründung der Unmöglichkeit eines festen Wissens beibringen kann[158]. So weist Campanella darauf hin, daß das Prinzip des Zweifels im philosophischen Denken unhaltbar sei, denn die Behauptung, nichts erkennen zu können, schließe schon die Behauptung der Erkenntnis von der Unmöglichkeit des Erkennens in sich. Damit würde also schon eine Gewißheit von etwas zugegeben. Da es somit unmöglich sei, die Tatsache des menschlichen Erkenntnisvermögens zu leugnen, so könne man auch nicht daran zweifeln, daß es Prinzipien gibt, die über aller Ungewißheit stehen[159]. Unser Selbstbewußtsein sage uns nun, daß wir sind, daß wir können, daß wir erkennen und daß wir wollen. Diese Erkenntnis sei die erste, aus ihr folge mit Notwendigkeit die zweite, daß wir wohl etwas sind, aber nicht alles, und daß unserem Können sowie unserem Erkennen und unserem Wollen ebenfalls Beschränkungen auferlegt sind. Aus dem Bewußtsein einer solchen Beschränkung entstehe nun eine weitere Gewißheit, nämlich die, daß wir nur deshalb etwas anderes mit unserem Können, unserer Erkenntnis und unserem Wollen zu erfassen streben, weil wir uns selbst mit den gleichen Eigenschaften erfassen können.

Nachdem Campanella auf diese Weise den festen Untergrund eines Wissens gefunden hat, baut er seine Erkenntnislehre in ähnlicher Weise wie Telesius weiter auf. Und zwar geht auch er von der sinnlichen Empfindung aus, welche Grundlage aller Verstandestätigkeit ist. Die menschliche Seele bewahrt alle sinnlichen Eindrücke in sich auf, zunächst erfaßt sie also immer das Besondere; durch das Schwächerwerden dieser ursprünglichen Eindrücke ent-

steht dann allmählich das Allgemeine. Da, wo die sinnliche Erkenntnis von vornherein nicht fähig ist, alle besonderen Merkmale von Einzelwesen zu behalten, vermittelt sie nur die Erkenntnis des Allgemeinen, weshalb Kinder und Tiere nicht fähig sind, das Einmalige und Besondere zu erfassen[160]. Neben dieser empirischen Erkenntnis nimmt Campanella ähnlich dem Telesius noch eine zweite Erkenntnis an, die uns das Übersinnliche zum Bewußtsein bringt.

In seinen naturphilosophischen Anschauungen folgt er ebenfalls dem Telesius, indem er Wärme und Kälte als diejenigen Naturkräfte nennt, durch deren Kampf die Materie gestaltet wird. Der Gedanke einer Allbeseelung spielt natürlich bei ihm auch eine Hauptrolle, oft redet er mit dem Enthusiasmus des Dichters davon. Die Beseelung der gesamten Natur erklärt uns auch die Tatsache, daß in der Materie das Gesetz der Selbsterhaltung wirksam ist.

Über seine sozialphilosophischen Anschauungen wird noch an anderer Stelle zu reden sein.

## 4. GIORDANO BRUNO

Wilhelm von Humboldt sagt in einer geschichtsphilosophischen Abhandlung, jede menschliche Individualität sei gewissermaßen eine in der Erscheinung wurzelnde Idee, und aus gewissen Menschen leuchte diese Idee so strahlend hervor, daß sie die Form des Individuums nur angenommen zu haben scheine, um in ihr sich zu offenbaren. Bei Giordano Bruno wird dieser Gedanke Ereignis. Seine menschliche Individualität war tatsächlich eine in der Erscheinung wurzelnde Idee. Sein ganzes Leben war nichts anderes als ein großartiges Manifest für eine neue Weltstimmung. —

Giordano Bruno steigt aus der Tiefe[161]. Sein Vater war ein Soldat in der kleinen süditalienischen Ortschaft Nola. Und Giordano Bruno hat es zeitlebens nicht verleugnen können, daß er aus der Tiefe aufstieg. Seinem Leben fehlte das, was noch im späteren Alter ausgleichend und versöhnend zu wirken vermag, nämlich das Glück einer sorglosen und wohlbehüteten Jugend. Deshalb ist in dem Charakter Brunos viel Schroffes und Ungezähmtes zu finden.

Aber dafür ist ihm als Erbteil seiner niederen Abstammung eine seltene Ursprünglichkeit des Erlebens geblieben, eine nicht zu sättigende Sinnenfreudigkeit und ein großartiges Erfülltsein von der Macht seiner Ideen.

Aber diese in der Individualität Brunos wurzelnden Kräfte und Schwächen sind es nicht allein, die es zu erwähnen gilt; es muß vor allem auf gewisse zeitgeistige Faktoren hingewiesen werden: Giordano Bruno wird im Jahre 1543 geboren, also zu einer Zeit, in der die italienische Renaissance ihren Höhepunkt gerade überschritten hatte. Die Kirche rüstete sich zum Kampfe gegen die freiere Lebensstimmung der letzten Jahrhunderte, auf dem Konzil zu Trient wurde zur Sammlung aller Kräfte des Katholizismus aufgerufen, und der Jesuitenorden kam zum Bewußtsein seiner welthistorischen Mission.

Giordano Bruno wurde Dominikanermönch. In einem Kloster zu Neapel verbrachte er seine Jahre als Novize, und hier empfing er auch die Priesterweihe. Es war dasselbe Kloster, in dem auch Thomas von Aquino längere Zeit gelebt hatte, und es war daher selbstverständlich, daß man gerade dort das Andenken dieses bedeutenden Ordensbruders besonders hochhielt. So stand Brunos Klosterzeit vollständig unter dem Zeichen der Thomistischen Weltanschauung. Wahrscheinlich bereitete sich in Bruno schon damals ein Umschwung seiner Ansichten vor. Manche seiner Äußerungen schienen den Ordensbrüdern verdächtig zu sein, so daß die Ordensleitung mehrfach auf ihn aufmerksam gemacht wurde. Um einem unangenehmen Prozeß aus dem Wege zu gehen, floh er aus dem Kloster und wandte sich über Rom und einige norditalienische Städte nach Genf, wo er die weiße Kutte und das Skapulier ablegte, um fortan weltliche Kleidung zu tragen.

In dem kalvinistischen Genf konnte er aber nicht lange bleiben, da ihm die orthodoxe Atmosphäre dort nicht behagte und er sich nicht zu einem Übertritt zum Kalvinismus entschließen mochte. Er wandte sich nach Frankreich und fand anfangs in Toulouse, später in Paris ein Unterkommen als Universitätslehrer. Sein damaliger Ruhm gründete sich auf seine Vertrautheit mit der Lullischen Kunst, über die er zahlreiche Vorträge hielt und mehrere Werke schrieb. Bei der starken Wirkung, die der Spanier

Raymundus Lullus auf die Renaissance ausübte — es bildeten sich ganze Sekten von Lullisten —, könnte man glauben, daß Bruno mit der Propaganda für die Lullische Kunst einer Neigung des Publikums Zugeständnisse gemacht hätte; das war aber nicht der Fall, wie die aufrichtige Begeisterung, mit welcher er seine Bücher über die „Ars magna" geschrieben hat, am besten beweist[162]. Auch Cusanus und viele andere Denker der Renaissance haben die Erfindung des Raymundus Lullus sehr geschätzt[163]. Sie bestand darin, daß auf den Fächern von sieben konzentrischen und beweglichen Kreisen, von denen jeder ein Wissensgebiet darstellte, kabbalistische, Aristotelische und vor allem scholastische Begriffe aufgeschrieben wurden: die abstrakten Denkinhalte wurden also gewissermaßen anschaulich fixiert. Jede Drehung dieser Kreise schaffte neue und zufällige Begriffsassoziationen. Es wurde so scheinbar nur ein Spiel mit jener Gedankenwelt getrieben, die in den großen Summen des dreizehnten und den vorbereitenden Sentenzen der vorhergehenden Jahrhunderte sowie in den antiken und hebräischen Literaturdenkmälern so mühsam erschaffen worden war; doch es lag darin für die Lullisten mehr als ein Spiel: dem Geist wurde zwar die Arbeit eigenen Kombinierens abgenommen, es erfolgte die Lösung des Denkens von dem scholastischen Denkschema unter Beibehaltung der Denkinhalte, aber an die zufälligen und sichtbaren Verbindungen der abstrakten Begriffe knüpfte nun die eigene Denkarbeit an. Denn mit diesem Kombinationsspiel wurde keineswegs eine Entlastung von der philosophischen Arbeit geschaffen; im Gegenteil: das Zufällige und oft so Widersinnige der Verbindungen lockte zu geistigen Kraftproben, zu einer beständigen spielerischen Betätigung des Denkens. Und darin lag ein Zug der Zeit, man wollte sich von dem starren Schema frei machen und selbständig mit dem Reichtum der Gedanken schalten. Brunos sprühender Geist mußte natürlich an einer solchen Denktechnik besonderen Gefallen finden. Der Ruhm, den er sich mit der Verkündung der Lullischen Kunst erwarb, war daher auch so groß, daß selbst der König von Frankreich den seltsamen Professor zu sehen begehrte, von dessen ungeheurem, an der Lullischen Kunst gebildetem Gedächtnis man sich Wunderdinge erzählte.

Wegen der wachsenden politischen Unruhen verließ Bruno im Jahre 1582 Paris und begab sich nach London, wo er infolge von Empfehlungsschreiben des französischen Königs im Hause des Gesandten von Castelnau ein Unterkommen fand. Wenn auch sein Versuch, in Oxford zu dozieren, schließlich am Widerstande der Professoren scheiterte, so war doch diese Zeit in England die schönste seines Lebens. Hier fand er alles, wonach seine Natur drängte: persönliche Freiheit, anregende Gesellschaft und die Liebe schöner Frauen. Die bedeutendsten seiner Werke entstanden in jener Zeit, nämlich: De la causa, principio e uno; De l' Infinito, Universo e Mondi; Spaccio de la bestia trionfante; Cabala del Cavallo Pegaseo con l' aggiunta de l' asino Cillenico und Degli Eroici Furori.

Im Jahre 1585 wurde der französische Gesandte von seinem Posten abberufen. Bruno kehrte mit ihm nach Paris zurück. Hier konnte er aber nicht lange bleiben. Eine große, drei Tage währende Disputation, in welcher er seine neue, in England gereifte Weltansicht verteidigte, rief einen solchen Sturm der Entrüstung hervor, daß er sich nach Deutschland begab, weil er dort größere Duldsamkeit zu finden hoffte. In Marburg, wohin er sich zuerst wandte, sah er sich aber in diesen Erwartungen getäuscht und reiste infolgedessen weiter nach Wittenberg, wo er zwei Jahre lang unangefochten lehren konnte. Er verließ Wittenberg freiwillig. Mit einer aufrichtigen Herzlichkeit verabschiedete er sich in einer Rede, die er den Professoren und Studenten der Universität kurz vor seiner Abreise hielt.

Von Wittenberg wandte er sich nach Prag, wo er sechs Monate lang lebte, von dort nach Helmstedt, wohin ihn der Herzog Julius berufen hatte. Infolge von Streitigkeiten mit den Theologen dieser Stadt sah er sich von neuem veranlaßt, sein Wanderleben fortzusetzen. Er lebte dann einige Zeit in Frankfurt am Main, wo er mit der Drucklegung seiner drei großen lateinischen Lehrgedichte beschäftigt war[164].

Von Frankfurt zog er weiter nach Zürich, und dort faßte ihn die Sehnsucht nach seinem Heimatlande so sehr, daß er der Einladung eines venezianischen Edelmannes folgte. Dieser erwartete wahrscheinlich von ihm einen Unterricht in magischen Künsten, da er sich aber hierin getäuscht

sah, rächte er sich durch eine Denunziation bei dem Inquisitionsgericht. Bruno wurde gefangengenommen, nach zahlreichen Verhören und Verhandlungen zwischen der Republik und dem päpstlichen Stuhl 1593 nach Rom ausgeliefert, wo er sieben Jahre im Kerker der Inquisition verbrachte, um schließlich, da er zu einem Widerruf seiner Lehren nicht zu bewegen war, am 17. Februar 1600 auf dem Campo dei Fiori verbrannt zu werden. Als man dem Sterbenden ein Kruzifix vor die Augen hielt, wandte er sein Gesicht verächtlich zur Seite. —

Um das System des Giordano Bruno richtig einschätzen zu können, muß man sich darüber klar sein, daß er stets den Anschluß an die auf seine Zeit überkommenen philosophischen Traditionen findet. Er ist mit den Lehren der Alten gut bekannt, besonders hoch schätzt er den Pythagoras, oft nennt er natürlich auch Platon, ja den Peripatetikern gegenüber bezeichnet er sich selbst manchmal als Platoniker. Seine Kenntnis der Aristotelischen Philosophie ist keineswegs gering, er nimmt sehr oft die Gelegenheit wahr, sich mit ihr polemisch auseinanderzusetzen. Von den Stoikern und Epikureern spricht er stets mit Achtung, besonders oft zitiert er Lucretius, in dem er mit Recht einen Geistesverwandten sieht. Für die Scholastiker hat er wenig Liebe: Albert der Große und Thomas von Aquino werden mit einer gewissen Gleichgültigkeit behandelt. Desto mehr schätzt er den Raymundus Lullus, dessen Denkmaschine er, wie schon geschildert wurde, für eine der größten Erfindungen hält.

Wenn Giordano Bruno somit bei der Beurteilung der alten Autoritäten eine durchaus kritische Stellung einnimmt, indem er nur diejenigen Denker anerkennt, deren geistige Grundhaltung der seinen verwandt ist oder ihm verwandt zu sein scheint, so versteht er es auch bei der Beurteilung der Philosophen seiner Epoche, nach gleichen Prinzipien zu bewerten. Daß er von den Lehren des Cusanus, des Paracelsus und des Kopernikus abhängig ist, sagt er selbst mehrfach. Er nennt daher diese drei Deutschen stets mit größter Achtung, am höchsten von ihnen steht ihm jedoch Cusanus. Unter den italienischen Naturphilosophen ist Telesius derjenige, dessen Lehren er viel Anerkennung zollt. Patritius dagegen lehnt er energisch ab. Tadelnd spricht er auch von dem Franzosen Petrus

Ramus[165], für dessen einseitige Bekämpfung der peripatetischen Philosophie er kein Verständnis aufbringen kann, weil Ramus in der Verneinung stecken bleibt, ohne etwas Positives dafür geben zu können.

Aus dem Gesagten ergibt sich schon, daß Bruno zu kritisch ist, um ein bloßer Eklektiker zu sein. Sein System ist eine eigentümliche Mischung von übernommenem Gedankengut und eigenen Einfällen. Und sein persönliches Verdienst bleibt es ferner, diese mannigfachen Elemente zu der Geschlossenheit einer eigenen Weltanschauung gebracht zu haben, indem er sie mit der Mächtigkeit seines Gefühls durchglühte und mit ästhetischem Zauber umkleidete. —

In den philosophischen Anschauungen des Nolaners stehen sich zwei Tendenzen gegenüber: eine individualistische und eine universalistische. Die individualistische bedeutet eine Fortentwicklung des Makrokosmos-Mikrokosmos-Motives, insbesondere knüpft sie an die Gedanken des Cusanus über das Kleinste und das Größte an, indem sie den Versuch unternimmt, das Wesen des Kleinsten demjenigen des Größten innig verwandt erscheinen zu lassen. Das Kleinste ist ein getreues Abbild des Größten. In jeder individuellen Gestaltung wiederholen sich alle Seinsäußerungen der größeren Gestaltungen. Gott, als das absolut Größte, offenbart sich also auch in der kleinsten individuellen Existenz. Die Weltauffassung des Nolaners ist infolgedessen eine durchaus pantheistische. — Diese individualistischen Gedankengänge erscheinen nun verbunden mit universalistischen, indem die Grundanschauungen des Kopernikus eine ins Metaphysische zielende Erweiterung erfahren. Der begrenzte Fixsternhimmel des preußischen Domherrn wird zum grenzenlosen Universum des Nolaners. Dieses Universum liegt in vollkommener Ruhe, weil es seinen Ort nicht ändern kann. Da es alles erfüllt, gibt es außerhalb seiner keinen anderen Ort! Man kann auch nicht von einem Mittelpunkt des Weltalls sprechen, weil in der grenzenlosen Unermeßlichkeit des Alls jeder Punkt als Mittelpunkt angesehen werden kann. Die mathematischen Spekulationen des Cusanus haben natürlich diese Gedankengänge beeinflußt. In dem unendlichen Weltall bestehen nun viele endliche Welten, deren Bewegung durch das Gesetz der Anziehung und Abstoßung bestimmt wird.

Und da schließlich auf Grund der individualistischen Tendenz im System des Giordano Bruno nur quantitative Unterschiede zwischen dem Großen und dem Kleinen vorhanden sind, besteht auch keine Stoffverschiedenheit zwischen Himmel und Erde! Überall wirkt die gleiche göttliche Urkraft, welche identisch ist mit der Substanz, aus welcher alles gemacht ist.

Natürlich empfindet der Nolaner die zwei genannten Grundtendenzen seines Denkens nicht als verschiedenartig, sondern sie liegen friedlich nebeneinander. Die eine bedingt und fördert die andere. Wir werden das in den folgenden Ausführungen noch schärfer erkennen.

Brunos Philosophie geht aus von dem durch Cusanus und Paracelsus geprägten Gedanken einer Vergöttlichung der Welt. Gott ist überall als die wirkende Einheit. Er ist identisch mit jener allgemeinen Vernunft, die nach alter neuplatonischer Auffassung über aller Vernunft ist und durch liebevolle Selbstergießung in die unteren Sphären des Seins die materielle Welt formt. Im Anschluß an seinen Lehrmeister Cusanus führt nun Bruno diesen Gedanken fort, indem er den Sitz dieser allgemeinen göttlichen Vernunft in die Materie verlegt: sie ist eins mit der Materie, formt und gestaltet dieselbe von innen heraus. Das Göttliche kann also nur mit der Materie zusammen gedacht werden, die Materie selbst ist schon das Göttliche. Das bedeutet demnach ein Zusammenfallen von Gott und Natur. Die Natur als die ewige Ordnung der Dinge ist die herrlichste Gottheit[166]. Einen Gegensatz zwischen einem jenseitigen Göttlichen und einer diesseitigen Natur glaubt nur der dumme Pöbel[167].

Wenn nun Cusanus schon gelehrt hatte, daß in der Unendlichkeit Gottes alle Gegensätze des endlichen Seins aufgehoben sind, so muß nunmehr, nachdem die Materie das Göttliche geworden ist, auch sie unendlich und von allen Gegensätzen befreit sein. Den Dualismus von Form und Materie, den die Peripatetiker lehren, muß man also ablehnen. Die Materie hat die Form schon in sich. Denn alle Formen gehen ja aus der Materie hervor und gehen auch wieder in sie zurück[168], so daß in diesem ewigen Verwandlungsprozeß der Formen nur die Materie als ein sich immer gleichbleibendes Prinzip erscheint. Formen ohne Materie sind nichts. Die Materie ist also die Quelle aller Ak-

tualität[169]. Infolgedessen ist die Materie von einer inneren Kraft beseelt, die das beständige Hervortreiben der Formen bewirkt: diese innere Kraft, die alles, auch das Kleinste durchdringt, ist die Weltseele. Denn alles in der Natur ist ja belebt, alles enthält einen Teil von jener geistigen Substanz, die als ordnende Macht die Materie durchdringt und sie zur Gestaltung individuell gebundener Formen treibt. Sowohl die Materie wie die Form oder Seele sind also die Quelle aller Möglichkeiten: sie sind eins. Sie sind vor allem eine Einheit in bezug auf ihre Aktualität. Deshalb hebt diese Einheit beider die Zweiheit von Ursache und Wirkung auf. Und da ein Dualismus von Ursache und Wirkung stets einen entsprechenden Dualismus in der Zeit, also Anfang und Ende verlangt, muß mit dem Zusammenfallen der Ursache und der Wirkung auch das Nacheinander der zeitlichen Abfolge aufhören. Es ist eben alles gleichzeitig. Und da das Kriterium der Materie infolge ihrer Verbundenheit mit der göttlichen Weltseele die Unendlichkeit ist, das Kriterium der Unendlichkeit aber von jeher die Ewigkeit war, so ist alles ewig. Schließlich ist alles auch notwendig. Notwendigkeit und Freiheit sind aber dasselbe[170]. Daraus folgt, daß es in der Einheit alles Seins keinen Zwang gibt. In den ethischen Lehren Brunos findet dieser Gedanke seinen praktischen Niederschlag.

Das gesamte Sein stellt sich also dar als eine großartige All-Einheit von Gott und Natur, Form und Materie, Ursache und Wirkung, Anfang und Ende, Freiheit und Notwendigkeit. —

Ist somit eine Auflösung aller Gegensätze in der großartigen Einheit des Alls der erste grundlegende Gedanke der Philosophie des Nolaners, so muß mit Notwendigkeit die Frage gestellt werden, warum die Materie beständig ihre Formen wechselt, warum die Einheit keine ruhende ist. Darauf antwortet Bruno, daß der Wechsel der Form niemals das Eingehen in ein anderes Sein bedeutet, sondern daß damit nur eine andere Art des Seins zum Vorschein kommt. In der großen Einheit der unendlichen Welt ist alles zugleich, in der Endlichkeit scheinen zwar die Gegensätze diese Einheit aufzuheben, aber alle Gegensätze sind lediglich wechselnde Erscheinungsformen einer unendlichen Substanz[171]. Die unendliche Einheit entfaltet sich beständig zur Vielheit der Endlichkeit. Dieser Ge-

danke der Variabilität war ja schon von Cusanus vorbereitet worden, Bruno spinnt ihn weiter aus, indem er sich fragt, wie es überhaupt möglich ist, daß sich in der Unendlichkeit das Kleinste und das Größte durch eine metaphysische Identität aufheben. Und er kann diese Frage nur dadurch lösen, daß er die im Makrokosmos-Mikrokosmos-Motiv wirksamen Gedanken aufnimmt: er sagt, daß sich im Kleinsten alle Möglichkeiten, alle Daseinsgesetze und alle substanziellen Eigenschaften des Größten wiederholen. Das Kleinste ist also ein Beweis für die Einheit des Seins. Diese letzte Einheit zu suchen, ist die vornehmste Aufgabe des Erkennens, denn wenn der Weg der Entwicklung darin besteht, daß sich die unendliche Einheit zur Vielheit der Endlichkeit entfaltet, so muß diesem Prozeß eine kräftige Gegenströmung entsprechen: die Vernunft muß von der Vielheit zur Einheit zurückstreben.

Es muß nun zunächst versucht werden, das Wesen des Kleinsten näher zu bestimmen. Dasselbe stellt sich mit einem zweifachen Charakter dar: es kann ein Kleinstes sein in bezug auf seine Beschaffenheit und seine Wesenheit, und es kann ein Kleinstes sein in bezug auf Zahl und Größenmaß.

Ein Minimum der Q u a l i t ä t und Substanzialität steht am Anfang einer jeden Entwicklung zu einem Wesen, welches später Gegenstand der quantitativen Bestimmung werden kann, im Uranfang aber einer solchen Bestimmung noch fremd bleibt.

Dagegen ist ein Minimum der Q u a n t i t ä t der Anfang von Größen, die mit Qualität und Substanzialität nichts zu tun haben.

Das Minimum der Qualität und Substanzialität ist somit ein Element der Materie und bestimmt den beständigen Veränderungsprozeß derselben, indem es Anfang und Ende bedeutet. Ein Minimum der Quantität ist ein Punkt der Größenmessung und stellt die erste und letzte Konstituierende derselben dar.

Diese beiden Möglichkeiten des Minimums sind aber nur besondere Fälle eines m e t a p h y s i s c h e n Minimums, für das Bruno oft den Ausdruck *„monas“* gebraucht. Monaden sind diejenigen Einheiten, welche in eigentümlicher Weise an der Vollkommenheit des Alls

teilnehmen, und zwar dadurch, daß sie Anfang und Ende aller Entwicklung sind. Sie sind die Ureinheiten, die ganz in jedem Ganzen und auch ganz in jedem Teile des Ganzen enthalten sind. Jede Monade spiegelt also die ganze Welt wider. Aber obwohl sie die ganze Totalität des Alls im Kleinen enthält, ist sie doch zugleich ein individuelles Gebilde, das sich von allen anderen Dingen unterscheidet. Es ist in jeder Monade dieselbe Urkraft des Seins lebendig, aber jedesmal erscheint diese bewegende Kraft in neuer Gestalt. Es verhält sich mit den Monaden ähnlich wie mit den großen Weltkörpern: diese zeigen auch eine harmonische Einordnung in das Ganze, indem sie sich nämlich um ein gemeinsames Zentrum bewegen; zugleich aber drehen sie sich auch um ihre eigene Achse und sind dadurch individuelle Wesen. Es ist also eine großartige Harmonie zwischen dem Ganzen und dem Einzelnen vorhanden. Das Ganze bedarf zu seinem Offenbarwerden der individuellen Existenz. Jedes Individuelle aber benötigt zu seinem Sein die belebende Urkraft des Ganzen.

So wird also das unerklärliche Spannungsverhältnis zwischen der Einheit im Unendlichen und der Gegensätzlichkeit im Endlichen durch den Begriff der Monade überwunden. Denn da die Monade ein unteilbares Minimum ist, so fällt sie zusammen mit der Unendlichkeit des Maximums, weil auch dort kein Teilungsprozeß in Vielheiten mehr möglich ist. Das Kleinste wird zum Größten, es ist nicht allein Ausgangspunkt, sondern auch Endziel aller Entwicklung. Es steht unberührt von aller Gegensätzlichkeit des endlichen Daseins und ist doch zugleich dasjenige, in dem jedes besondere Sein wurzelt. Da nun das Wesen Gottes auch durch den Gedanken der Einheit bestimmt wird, ist Gott gewissermaßen die Monade der Monaden.

Die Einheit des Seins bleibt also gewahrt durch den Gedanken der Entwicklung, der mit der Lehre von den Monaden eng verbunden auftritt. Es gibt eine ewige Bewegung im All, die sich als eine kreisförmige erweist. Alle Gegensätze kehren wieder zur ursprünglichen Einheit der Monade zurück. Das Kleinste als der Uranfang der Dinge wächst und dehnt sich aus zu der Erhabenheit des Größten und sinkt wieder in seine Kleinheit zurück, ohne damit in seinem Wesen etwas anderes zu werden. —

Die geschilderten Gedanken finden in den kosmologischen Anschauungen des Nolaners ihren Niederschlag.

Als der preußische Domherr Kopernikus sein Buch: „De revolutionibus orbium coelestium" in die Welt sandte, bedeutete diese Tat nicht allein die bloß astronomisch wichtige Zerstörung des Ptolemäischen Planetensystems, sondern sie rief in dem gesamten Vorstellungskomplex des Abendlandes eine tiefgreifende Umwälzung hervor, durch welche auch die bisherigen metaphysischen Anschauungen erschüttert werden mußten[172]. Die mittelalterliche Welt, die als allein ruhender Punkt im Zentrum des kosmischen Geschehens stand, war gerade durch diese zentrale Stellung zweckbelastet. Denn über ihr wölbte sich als eine ihr fremde Sphäre der Sternenhimmel, hinter ihm stellte sich primitives Denken die Heimat des Göttlichen und das Paradies der Seelen vor. Von jenen himmlischen Sphären floß tönend das Licht[173], welches nach der Lichtmetaphysik eine unmittelbare Emanation der Gottheit war. So verband sich also mit dem Bewußtsein, daß die Erde im Weltenraum eine zentrale Stellung einnehme, das starke Weltgefühl einer Belastung durch die oberen Sphären. Der astronomische Dualismus stützte den theologischen.

Nun aber ändert sich das Bild. Die Erde kreist als Wandelstern im brüderlichen Verein mit den anderen Weltenkörpern um das erwärmende Zentralfeuer der Sonne. Die neue Stimmung, die aus dem neuen Bilde fließt, kann infolgedessen Gott nicht mehr hinter dem Sternenzelt suchen, sondern muß ihn sich als ein lebendiges Prinzip vorstellen, das dem kosmischen Geschehen gleichzusetzen ist. Das Göttliche kann nicht mehr lokalisiert noch als erster unbewegter Beweger gedacht werden, sondern es muß mit dem Weltenraum zur Einheit zusammenfließen[174].

Dieser Stimmung entspricht die erhabene Naturintuition des Nolaners. Nach seinem eigenen Urteil steht sein großartiges Weltbild auf drei Fundamenten: Giordano Bruno empfängt die wichtigsten Anregungen aus der philosophischen Arbeit des deutschen Kardinals, aus der Naturmystik des deutschen Wanderarztes und aus den astronomischen Erkenntnissen des preußischen Domherrn. Aber der Italiener geht doch weit über seine deutschen

Lehrer hinaus. Zunächst ist seine Erweiterung des Kopernikanischen Weltensystems bedeutsam. Kopernikus hatte der Erde die zentrale Stellung genommen, um sie auf die Sonne zu übertragen; der Fixsternhimmel blieb aber für ihn die äußerste Sphäre der Welt. Giordano Bruno dagegen geht über diese Ansicht hinaus: er erkennt die Sonnennatur der Fixsterne und spricht den Gedanken von der Unendlichkeit des Universums klar aus. Während sich also die mathematisch orientierte Denkweise des Domherrn in Frauenburg noch in einem begrenzten Weltbild bewegt, fallen für das philosophische Denken des Nolaners — in dem der Unendlichkeitsbegriff des deutschen Kardinals lebt — die letzten Schranken im Weltenraum, so daß sich eine unendliche Weite erschließt. Diese kosmische Unendlichkeit wird nun von seiner gewaltigen naturmystischen Sehnsucht durchflogen.

In dieser Mächtigkeit des Naturgefühls scheint Giordano Bruno der Vollender dessen zu sein, was mit Franziskus von Assissi begonnen. Aber doch welch ein Unterschied trotz aller kontinuierlichen Entwicklung! Der gotische Heilige liebte diese Welt als einen Abglanz des lebendigen Gottes, der „Bruder Wind" oder die „Schwester Schwalbe" waren für ihn Bruder und Schwester in Christo[175], — der Nolaner dagegen berauscht sich an der Vorstellung von der „Kraftmaschine, die wir Welt nennen". Für ihn gibt es auch nicht — im Sinne des Thomistischen Pantheismus — einen *primus motor*, sondern alle Dinge bewegen sich durch die ihnen selbst innewohnende Seele[176]. Der von der italienischen Naturphilosophie besonders oft ausgesprochene Gedanke der Allbeseelung läßt ihn überall warmes, kräftig pulsierendes Leben erblicken, selbst die Weltenkörper erscheinen ihm als große vernunftbegabte Tiere. Und das, was der Nolaner schon an anderer Stelle ausgesprochen hat, muß nun zu einem wichtigen Fundament dieser neuen kosmologischen Anschauungen werden: eine großartige Einheit durchzieht das ganze Dasein, zwischen dem Größten und dem Kleinsten, dem Werdenden und dem Gewordenen, zwischen Ursache und Wirkung, Kraft und Stoff besteht ein inniger Zusammenhang. Von einem individuellen Sein zum anderen webt ein beständiger selbstgenügsamer Kräfteaustausch lebendige Beziehungen. —

Diese Gedanken bestimmen natürlich auch die erkenntnistheoretischen Ansichten des Nolaners. Er geht nämlich von der Erwägung aus, daß die neuen astronomischen Erkenntnisse nicht auf der Wahrnehmung der Sinne, sondern nur auf kritischem Denken beruhen. Die bloße Wahrnehmung gibt also kein getreues Abbild der Außenwelt. Sie liefert uns nur Bilder, die von dem zufälligen Standort des Beobachters und noch von vielen anderen Faktoren abhängig sind. Und vor allem sind die Sinne nicht fähig, uns eine Vorstellung von der Unendlichkeit zu geben. Sie können uns nur die Erkenntnis der endlichen Welt übermitteln, das heißt aber: sie können auch das nur in Gemeinschaft mit der ordnenden Tätigkeit des Verstandes.

Wir vermögen also das Wesen des Unendlichen nur dadurch zu erfassen, daß wir mit Hilfe unseres Denkens über das Unvermögen der Sinne hinausstreben. Der starke Einfluß des Cusanus ist auch in diesem Gedankengang unverkennbar. —

Mit der neuen Richtung des Denkens auf die Welt mußte notwendigerweise eine neue Ethik geschaffen werden, welche die auf göttliche Autorität gegründeten Moralgesetze des Mittelalters ablöste. Mit dieser Reform der Ethik wollte der Nolaner die Reform des Weltbildes krönen. Ähnlich wie die ihm in vieler Hinsicht so verwandten Stoiker sucht auch er nach einer sittlichen Weltordnung, die aus der Erkenntnis von der natürlichen Ordnung im Weltgeschehen kommt. Er geht dabei von dem Gedanken aus, daß Notwendigkeit und Freiheit dasselbe sind, weshalb derjenige, welcher aus Naturnotwendigkeit handelt, nicht zu befürchten braucht, daß er unfrei handelt. Man darf auch ferner nicht vergessen, daß es in der Einheit des Seins keinen wahrhaften Tod gibt, weil ja alles in immerwährender Entwicklung befindlich ist. Alles ist schöpferisches Leben. Eine Vernichtung des mit der göttlichen Urkraft identischen Substanziellen ist unmöglich. Nur die einzelnen Dinge, die jeweiligen Gestaltungen der unendlichen Substanz, unterliegen der Veränderung, nicht aber diese Substanz selbst.

Aus solcher Gesamthaltung des Denkens entsteht nun eine durchaus optimistische Weltauffassung. Man soll sich, so fordert der Nolaner, von der individuellen Beschränkung der eigenen Existenz und allen Zufälligkeiten

des endlichen Seins freimachen, indem man alle Gedanken auf die Erfassung des unendlichen Weltalls richtet. Denn durch die Betrachtung des unendlichen und ewigen Universums strömt ein weihevolles Gefühl in unsere irdische Gebundenheit und hebt uns empor zu der Größe des Alls. Was können uns noch die Schmerzen unseres irdischen Lebens bedeuten, wenn wir uns so zur Anschauung des Ganzen erheben! Was können uns noch die flüchtigen Erscheinungen sein, wenn wir das wahre Wesen der Dinge erkennen! Was bedeutet unser persönliches Leid, wenn wir uns der grenzenlosen Unermeßlichkeit und der schöpferischen Allmacht des Lebens bewußt geworden sind!

Derjenige nun, welcher danach strebt, das Wesen der Natur zu erfassen, indem er die große belebende Kraft in allen Dingen sucht und von der Vielheit der Erscheinungen zur Einheit des Erkennens fortschreitet, derjenige, welcher glücklich ist in der freien Wesensschau des absoluten Seins, und derjenige, welcher die Güte und Schönheit der All-Einheit zu lieben vermag: — er ist der wahre *furioso eroico,* der heroische Enthusiast, dessen Moralgesetze mit den Naturgesetzen der großen Welt übereinstimmen.

Giordano Bruno hat nur das Präludium zu dieser Ethik in den „Zwiegesprächen vom Helden und Schwärmer" und in der „Vertreibung der triumphierenden Bestie" hinterlassen. Ein eigentliches System seiner neuen sittlichen Weltordnung wollte er noch schreiben und hätte es wohl auch getan. War ihm doch die Ethik „die liebste unter den Töchtern der Muse", — aber alle diese stolzen Pläne erstarben im schwelenden Scheiterhaufen auf dem Campo dei Fiori zu Rom.

## IV. DIE AUSWIRKUNGEN

### 1. DER KAMPF UM ARISTOTELES

Wir haben schon an anderer Stelle entwickelt[177], worauf die Bekämpfung des Aristoteles in der Renaissance zurückzuführen ist: die Naturphilosophie der Epoche, in der wir den typischen Ausdruck des Renaissancedenkens sahen, entwickelte sich aus Platonischen und neuplatonisch-mystischen Traditionen und mußte infolgedessen den Gegensatz zu den naturwissenschaftlichen Werken des Aristoteles besonders stark in Erscheinung treten lassen. Daher konnte die eigentliche Bekämpfung des Aristoteles erst mit der Ausbildung dieser naturphilosophischen Richtung einsetzen. Nicht der Humanismus der Frührenaissance war es, der den schönheitstrunkenen und nach organischer Verbindung aller Teile des Seins verlangenden Platonismus gegen den nüchternen und oft zu sehr im Formalen wurzelnden Aristotelismus ins Feld führte, sondern gerade die Platoniker jener frühen Epoche glaubten noch an die Möglichkeit einer Verbindung beider Denkrichtungen. Der einzige unter ihnen, der sich gegen Aristoteles wandte, war Plethon, aber sein Kampf gegen den Stagiriten spielte sich hauptsächlich innerhalb der konfessionellen Interessensphären der griechisch-katholischen Kirche ab, — er bekämpfte in Aristoteles den philosophischen Stützpunkt der oströmischen Theologen, wie sein Streit mit Gennadios zur Genüge beweist. Nur durch sein Auftreten in Florenz wurden diese Probleme in die westeuropäische Kultur hinübergetragen, ohne hier Boden gewinnen zu können. Denn schon sein Schüler Bessarion riet zur Mäßigung, und sowohl Marsilius Ficinus wie Pico della Mirandola waren von einer einseitigen Bekämpfung der peripatetischen Philosophie weit entfernt; im Gegenteil, sie strebten nach einer Vereinigung beider Denkrichtungen. Es ist also eine irrtümliche Ansicht, wenn man glaubt, der Platonismus der Frührenaissance sei im schroffen Gegensatz zum Aristotelismus entstanden.

Es kam noch hinzu, daß die herrschende konservative Richtung unter den Aristotelikern, welche die Traditionen der Scholastik fortzusetzen bemüht war, mit jenen revolutionären Richtungen im eigenen Lager, also mit den Averroisten und den Alexandristen, so sehr zu kämpfen hatte, daß ihr die Aufnahme gewisser Platonischer Gedankeninhalte gar nicht unliebsam war. So lassen sich beispielsweise in den philosophischen Ansichten des Savonarola (1459—1498) neben den Aristotelischen Elementen, die natürlich vorwiegen, auch gewisse Platonische Einflüsse feststellen. Erst als man im Verlaufe des sechzehnten Jahrhunderts zu einer eigenen Naturphilosophie kam, deren Keime in Platonischen, Stoischen, hebräischen, arabischen und anderen nichtaristotelischen Systemen der Alten zu suchen sind, sagte man sich bewußt von Aristoteles los. Denn man hatte ja allmählich ein neues Weltbild geschaffen, das durch seinen Gedanken von der Allbeseelung, durch seine andere Lehre von den Substanzen, durch seine Auffassung von der Unendlichkeit und der Endlichkeit, durch seine Vorstellung von der Seele und durch den Gedanken einer alles verbindenden, das ganze Weltall durchziehenden Harmonie — trotz der soeben erwähnten Beeinflussung durch gewisse Denkrichtungen der Alten, der Hebräer und der Orientalen — doch etwas selbständig Erworbenes darstellte, das nicht mehr mit der philologischen Abhängigkeit mittelalterlicher Denker von den Autoritäten der Alten zu vergleichen war. So verschwieg beispielsweise Patritius keineswegs, daß sein System nicht vollständig mit dem von ihm so sehr empfohlenen Platonismus übereinstimmte. Man bekam allmählich ein Bewußtsein von der eigenen Denkarbeit, und man hatte schließlich ein Recht dazu, die Selbständigkeit des eigenen Weltbildes zu betonen, denn als mit den italienischen Naturphilosophen — insbesondere mit den peripatetischen Untersuchungen des Patritius — um die Mitte des sechzehnten Jahrhunderts der große Kampf gegen Aristoteles einsetzte, war seit den Tagen des Cusanus, in denen das Streben nach einer eigenen, dem Weltgefühl der Zeit entsprechenden philosophischen Einstellung zuerst zu spüren war, schon ein ganzes Jahrhundert verflossen. —

Nachdem man somit durch die Naturphilosophie der Zeit die Berechtigung zur Bekämpfung der Aristotelischen

Philosophie erworben hatte, wurde es auch einer großen Anzahl anderer Denker leichter, von anderen philosophischen Disziplinen aus die peripatetische Philosophie zu bekämpfen. Unter ihnen ist vor allen Ludovicus Vives (1492—1540) zu nennen, der manches von dem vorwegnahm, was später von Bacon und Descartes ausgesprochen wurde. Er war zu Valencia geboren, lebte längere Zeit in England und starb schließlich in Brügge. Mit den Kreisen der deutschen Humanisten, vor allem mit Erasmus, stand er in Beziehungen. Sein Kampf richtete sich vornehmlich gegen den Aristoteles der Scholastiker, er verlangte selbständige Beobachtung und Erforschung der Natur, reinliche Grenzscheidung zwischen Logik und Metaphysik und eine Sittlichkeitslehre, die sich an die dem Christentum näher verwandten Platonischen und Stoischen Gedanken hält und infolgedessen mit der Aristotelischen Lehre von der Glückseligkeit nichts zu tun hat. In der Psychologie schließlich forderte er, daß man alle Spekulationen über das Wesen der Seele aufgebe und dagegen die Eigenschaften derselben zu erforschen suche.

Ähnlich wie Ludovicus Vives ging auch Marius Nizolius (1498—1576) von der Bekämpfung der Scholastik aus und verlangte, daß man die Wissenschaft auf Erfahrung aufbaue. Seine Ansichten sind teilweise sehr vom Nominalismus beeinflußt. Metaphysik jeder Art lehnte er ab, demgegenüber wies er auf den Wert der Rhetorik hin.

Unter den weiteren Anti-Aristotelikern der Renaissance fällt vor allem der Franzose Petrus Ramus auf, der 1515 in der Picardie von armen Eltern geboren wurde, in Paris die Aristotelische Philosophie studierte, dann aber immer mehr eine tiefe Abneigung gegen Aristoteles faßte und Zeit seines Lebens ein Bekämpfer desselben blieb. Später trat er zum Kalvinismus über und wurde 1572 in der Bartholomäusnacht ermordet. Er hat lange Zeit in Paris und zeitweise auch in Deutschland, vor allem in Heidelberg, gelehrt. Schon in seiner Jugend, als er in Paris zum Abschluß seiner Studien die Würde eines Magisters erwerben wollte, stellte er den Satz auf, daß alles, was Aristoteles gelehrt habe, falsch sei. Er faßte dann den Gedanken, eine neue bessere Dialektik an Stelle der Aristotelischen zu

setzen. Durch das Studium der Platonischen Schriften sowie derjenigen Ciceros und Quintilians verdichtete sich diese Absicht bei ihm immer mehr. Im Jahre 1543 gab er zwei Schriften heraus, in welchen er seine neuen Ansichten niedergelegt hatte. Sie erregten großes Aufsehen, da sich die Pariser Universität gegen ihn wandte. Gegenüber der Logik des Aristoteles betonte er, daß man eine natürliche Logik aufbauen müsse, die den besonderen Anlagen des menschlichen Geistes mehr entspreche; auch befinde sich vieles in der peripatetischen Logik, was nicht in sie hineingehöre, wie etwa die Lehre von den Kategorien. Eine natürliche Logik müsse ganz anders aufgebaut sein als die Aristotelische. Sie müsse zunächst einmal nach den Gründen suchen, welche zur Aufstellung eines Satzes geführt haben, und dann müsse man aus diesen Gründen den Beweis bilden. Zuerst komme also stets die Invention, dann das Urteil.

Zu der ersten Funktion unseres Denkens, zur Aufsuchung der Gründe, stellt nun Ramus gewisse *„loci"* auf, aus welchen man die Argumente entnehmen kann. Bei der Bildung des Urteils handelt es sich dann darum, die so gefundenen Argumente zu ordnen, um dadurch zu einem Endergebnis zu kommen, und zwar sind drei Stufen der Urteilsbildung zu unterscheiden. Die erste Stufe besteht darin, das gefundene Argument derart mit einer Frage zu verbinden, daß daraus die Wahrheit oder Falschheit des Satzes hervorgeht. Bei der zweiten Stufe sollen mehrere zusammenhängende Schlüsse so geordnet werden, daß ein systematischer Überblick möglich ist. Auf der dritten Stufe endlich soll man danach streben, alle Wissenschaften, welche durch Anwendung der zwei ersten Stufen gewonnen wurden, zu Gott hinzuleiten, um damit zur Erkenntnis der von allem Sinnlichen befreiten Idee zu kommen. Auch auf den Gebieten der Metaphysik und der Physik hat Ramus die peripatetische Philosophie zu bekämpfen versucht.

Der Einfluß des Petrus Ramus auf seine Zeitgenossen war ein verhältnismäßig großer. Er führte dazu, daß sich die Logiker in zwei Parteien spalteten: in Ramisten und Anti-Ramisten. Zu den Ramisten sind vor allem zu rechnen der Straßburger Pädagoge Johannes Sturm (1507 bis 1589), ferner Thomas Freigius in Altdorf (ge-

storben 1583), Franz Fabricius in Düsseldorf (gestorben 1573), Johannes Cramer in Leipzig, Scribolius und Audomar Talaeus, Henning Rennemann, Caspar Pfaffradt und andere. Auf den katholischen Hochschulen der lateinischen Länder bekämpfte man den Ramismus sehr, auch in Deutschland wurde er in Leipzig, Wittenberg und Helmstedt auf Verlangen der lutherischen Geistlichkeit verboten. Zu den Anti-Ramisten gehört vor allem Melanchthon, weiter sind zu nennen: Carpentarius, Nicolaus Frischlin, Antonius Govea, Cornelius Martini, Joachim Perionius, Jacob Schegk, Philipp Schorlius. Manche protestantischen Philosophen suchten eine vermittelnde Stellung einzunehmen, indem sie die Form, die Melanchthon der peripatetischen Logik gab, mit dem Ramismus zu verbinden strebten. Sie wurden als Pseudo-Ramisten oder Semi-Ramisten bezeichnet. Zu ihnen gehören vor allem der Marburger Professor Rudolf Goclenius (1547—1628) und Johann Heinrich Alstedt (1588—1638), der längere Zeit in Herborn dozierte. —

Es muß nun weiter unsere Aufgabe sein, die Stellung des Aristoteles in der Theologie der Zeit zu umreißen. Bei den katholischen Theologen ist das verhältnismäßig einfach, weil sie in der Beurteilung des Aristoteles im allgemeinen dem, was Thomas ausgesprochen hatte, treu blieben. Die Aufforderung des Patritius an die Geistlichkeit seiner Zeit, das Studium Platons an Stelle des Aristoteles zu setzen, fand natürlich keinen großen Widerhall.

So haben vor allem die Jesuiten durch das Zurückgehen auf Thomas von Aquino den Aristotelismus gepflegt. Unter ihnen ist vor allen zu nennen der Spanier Franz Suarez (1548—1617). Bei seinem Bemühen, in die Aristotelische Metaphysik einzudringen, setzt er sich weitgehend mit den Kommentatoren des Stagiriten, also mit Alexander von Aphrodisias und Averroes, auseinander. Meist schließt er sich eng an Thomas an. Außer ihm ist noch zu nennen Gabriel Vasquez (gestorben 1604), der einen Kommentar zu der gesamten Philosophie des Aristoteles geschrieben hat.

Bedeutend schwieriger mußte die Auseinandersetzung mit der Aristotelischen Philosophie bei den evangelischen

Theologen werden, denn die Traditionen der deutschen Mystik waren bei ihnen zu mächtig, um unberücksichtigt bleiben zu können. So schätzte beispielsweise Luther besonders das literarische Erbe jenes Mystikers, den wir als den Frankfurter zu bezeichnen gewohnt sind.

Wir finden daher anfänglich bei Luther und vor allem bei Melanchthon eine schroffe Stellung gegen Aristoteles. Diese ursprüngliche Einstellung der Reformatoren wurde auch von Nicolaus Taurellus (1547—1606) vertreten, der den Offenbarungsglauben des wahrhaften Christen mit dem philosophischen Erkenntnisstreben für unvereinbar hält. Man kann nach seiner Ansicht nicht christlich denken und gleichzeitig dem Heiden Aristoteles die philosophische Erkenntnis verdanken.

Richten wir nun bei dieser Gelegenheit unseren Blick auf die übrigen Reformatoren, so sehen wir, daß sie der schroffen Bekämpfung des Aristoteles, wie sie Luther und Melanchthon anfänglich übten, nicht verfallen waren, weil bei ihnen der Aristotelismus ganz von selbst in den Hintergrund trat, so vor allem bei Zwingli, der stark von Pico della Mirandola beeinflußt worden war und infolgedessen den Glauben hegte, daß in allen Religionen und Philosophiesystemen die gleiche, von Gott geoffenbarte Wahrheit zu finden sei. Zu den philosophischen Ansichten Kalvins ist zu sagen, daß in ihnen Stoisches Gedankengut lebendig war. So wurde bei Zwingli und bei Kalvin die peripatetische Philosophie eine nebensächlichere Angelegenheit. Anders war es bei Luther und Melanchthon.

Luther neigte zur Mystik, aber es erwuchs ihm die Aufgabe, dieses innerliche Erlebnis der Mystik nach außen zu tragen und eine neue Lehre aufzubauen, gegen die sich bald die alten Mächte erhoben. Um diesem Ansturm widerstehen zu können, um aber auch die Möglichkeit zu besitzen, einer weltfremden Verflüchtigung im eigenen Lager, wie sie mit der Wiedertäuferbewegung aufkam, entgegenzutreten, mußte er seinem Werk eine festere Struktur geben. Er ließ es daher geschehen, daß die lutherische Theologie den Weg zum Heiden Aristoteles, gegen den er anfänglich so gewettert hatte, wiederfand. So vollzog sich im Laufe weniger Jahrzehnte innerhalb der protestantischen Theologie ein Prozeß, der sich in der Patristik im Verlauf von einigen Jahrhunderten in ähnlicher

Weise abspielte, nämlich die Wendung von einem neuplatonisch-mystischen Denken zum Aristotelischen Scholastizismus.

Der Name Melanchthons (1497—1560)[178] ist am stärksten mit diesem Vorgang verknüpft. Als Melanchthon im jugendlichen Alter von einundzwanzig Jahren von Friedrich dem Weisen als Professor nach Wittenberg berufen wurde, brachte er eine starke Abneigung gegen die peripatetische Philosophie mit. Und da er in den ersten Jahren seines Wittenberger Aufenthaltes durch Luther das Wesen der Augustinischen Mystik verstehen lernte, trug das dazu bei, daß er in seinen Angriffen gegen die Aristotelische Philosophie, die den Zugang zur göttlichen Heilsgewißheit verschließe, immer heftiger wurde. 1520 gab er die „Wolken" des Aristophanes neu heraus und eiferte in dem Widmungsschreiben zu dieser Ausgabe gegen das Zwecklose aller philosophischen Arbeit. Auch bei vielen anderen Gelegenheiten urteilte er geringschätzig über den Stagiriten. Vom Jahre 1525 dagegen wurden seine Angriffe gegen Aristoteles schwächer. Es war das Jahr der Bauernkriege und des Regierungswechsels, durch welche Ereignisse das Luthertum zu einer Umstellung genötigt wurde. Es mußte nunmehr ein dogmatischer Standpunkt gefunden werden, wenn man der neuen Kirche Beständigkeit geben wollte, es mußte die Wissenschaft der evangelischen Theologie aufgebaut werden. Melanchthon erkannte deutlich, daß man zur Bewältigung dieser Aufgabe ein philosophisches Fundament schaffen mußte. Luther konnte hier kein Führer sein, er war zu sehr der Mann der Tat, um ein Lehrer der Philosophie sein zu können. So fiel diese Aufgabe dem Melanchthon allein zu. In seiner gewissenhaften Weise untersuchte er die überlieferten Systeme auf ihre Brauchbarkeit und kam zu dem Schluß, daß die peripatetische Philosophie sich am besten eignete, weil ihre Psychologie und ihre Ethik sich mit den christlichen Lehren in Einklang bringen ließen. Auch in propädeutischer Hinsicht erschien ihm das Aristotelische System sehr brauchbar zu sein. Allerdings stand die Physik des Aristoteles mit den biblischen Lehren im Widerspruch, aber ein anderes System, das allen Schwierigkeiten gerecht geworden wäre, konnte Melanchthon nicht finden. So entschied er sich für Aristoteles. In einer Rede, die er im

Jahre 1536 hielt, sprach er davon, weshalb er die Aristotelische Lehre zur Schulphilosophie gemacht hatte: die Kirche kann die philosophische Arbeit nicht entbehren, weil der Theologe eine methodische Schulung braucht, die frei ist von aller Sophistik; die Aristotelische Philosophie entspricht dieser Anforderung am besten.

Besonders hoch schätzte Melanchthon die Ethik des Aristoteles, ohne aber diejenige Platons zu verwerfen. Ebenso wie Luther hielt er auch die Aristotelisch-Ptolemäische Ansicht vom Aufbau des Weltgebäudes gegenüber der Kopernikanischen Doktrin für die allein richtige; in der Lehre von der Ewigkeit der Welt hingegen mochte er dem Stagiriten nicht folgen.

Dieser von Melanchthon geprägte Aristotelismus fand auf den deutschen Hochschulen zahlreiche Vertreter, von denen folgende genannt werden sollen: Joachim Camerarius (1500—1574), Jacob Schegk (1511 bis 1587), David Chytraeus (1520—1600), Philipp Scherbius (gestorben 1605), Cornelius Martini (1568—1621), Jacob Martini (1570—1649), Christian Scheibler (gestorben 1653), Daniel Stahl (gestorben 1656) und Victorin Strigel (1524—1569).

### 2. PROTESTANTISCHE THEOSOPHEN

Nachdem im protestantischen Lager ein gewisser Scholastizismus aufgekommen und das Bekenntnis zur peripatetischen Philosophie Tatsache geworden war, traten verschiedene Theologen und Laien auf, die sich mit dieser Wendung nicht zufrieden geben konnten und eine Fortsetzung der deutschen Mystik versuchten, wie sie mit Eckhart, Tauler, Seuse, dem Kreis der Gottesfreunde und dem Frankfurter traditionell geworden war. Bei manchen von ihnen sind auch neben dem beherrschenden Element der deutschen Mystik Paracelsische Gedanken zu finden. Zu diesen Theosophen rechnen wir Caspar Schwenckfeld, Sebastian Franck, Valentin Weigel und Jakob Böhme.

Caspar Schwenckfeld (1489—1561)[179] war ein herzoglicher Beamter zu Liegnitz. Schon 1519 bekannte er sich zur Reformation Luthers. Aber ihm war es nicht gegeben, das Neue ruhig hinzunehmen, ohne selbst darüber nachgedacht zu haben. So erkannte er frühzeitig die Er-

starrung, der das Luthertum zu verfallen drohte. Schon im Jahre 1527 veröffentlichte er einen „Sendbrief an alle christgläubige Menschen von Grund und Ursache des Irrtums im Artikel vom Sakrament des Nachtmahls". Mit dieser Schrift griff er in den Streit über die Verwandlung wirksam ein, indem er betonte, daß das Ewige und rein Geistige nicht mit der äußerlichen Handlung vermengt werden dürfe. Der Vernunftglaube darf nach Schwenckfelds Ansicht nicht jenes innerliche geheimnisvolle Wissen um die göttliche Heilsgewißheit verdrängen.

Sebastian Franck (1499—1542) war ursprünglich katholischer Priester, dann wirkte das Erlebnis der deutschen Reformation so mächtig auf ihn, daß er sich zum Luthertum bekannte und evangelischer Seelsorger wurde. Aber schon 1528 legte er sein Amt nieder, weil er glaubte, für das, was ihn durchglühte, kein Verständnis finden zu können. In der Folgezeit lebte er schriftstellernd in verschiedenen deutschen Städten, zeitweise in Nürnberg, dann in Straßburg, längere Zeit in Ulm und schließlich in Basel. Zu Schwenckfeld unterhielt er Beziehungen.

Wovon Sebastian Franck immer wieder zu sprechen beginnt, ist das Ergriffensein des Menschen vom Göttlichen, das er als kostbares Besitztum in sich trägt. Infolgedessen braucht Gott nicht eine Unterstützung durch Wort und Schrift, um sich dem Menschen zu offenbaren, er ist ja als lebendige Kraft in ihm. Eine Kirche, die das Dogma nicht verwirft, ist keine wahre Kirche. Die Zukunft gehört der unsichtbaren geistigen Kirche, die ohne äußerliche Mittel regiert.

Valentin Weigel (1533—1588) hat als evangelischer Pfarrer in Zschoppau ein zurückgezogenes Leben geführt. Niemand wußte, daß er ähnliche Gedanken hegte wie Schwenckfeld und Franck. Um allen Verfolgungen zu entgehen, zögerte er auch nicht, die Konkordienformel zu unterschreiben. Erst nach seinem Tode wurden seine Schriften herausgegeben. Seine mystischen Lehren sind stark durchsetzt mit Paracelsischen Anschauungen. So besteht der Mensch aus drei Bestandteilen, aus dem tierischen Körper, dem Astralgeist und der unsterblichen Seele. Er ist also ein Abbild der in ähnlicher Dreigliederung befindlichen großen Welt. Dementsprechend muß man auch bei den Erkenntnismöglichkeiten des Menschen dreierlei

berücksichtigen, nämlich Sinn, Vernunft und Verstand. Der Sinn gehört dem tierischen Leibe an und ist nur zur Aufnahme des Sinnlichen fähig, die Vernunft ist vom Astralgeist abhängig und richtet sich auf die Erkenntnis der Natur, der Verstand jedoch gehört der unsterblichen Seele an und vermittelt alle übernatürlichen Erkenntnisse.

Alle Erkenntnistätigkeit geht von innen nach außen. Denn es gibt ja in der großen Welt nichts, was nicht schon in der kleinen Welt des Menschen vorhanden ist. Die Objekte der Außenwelt wecken etwas in uns, was ihnen entspricht. Wir tragen die Bilder von ihnen schon in uns. So ist es aber nicht allein mit der Erkenntnistätigkeit des Sinnes und der Vernunft, sondern auch mit derjenigen des Verstandes, dem die Erkenntnis des Göttlichen zukommt. Da wir Gott in uns tragen, so braucht sich das übernatürliche Erkennen nicht in eine uns ferne Sphäre der Außenwelt zu begeben, sondern es quillt aus uns heraus. Gott erkennt sich selbst in uns, denn der Mensch ist sein Bildnis.

Der wichtigste unter den protestantischen Theosophen ist schließlich J a k o b B ö h m e, der 1575 zu Alt-Seidenberg in der Nähe von Görlitz als der Sohn armer Bauersleute geboren wurde. In der Lebensbeschreibung dieses seltsamen Mannes, die dessen Freund Abraham von Frankenberg geschrieben hat[180], wird uns die eigentümliche Welt, der Böhme entstammt, nahegerückt. Wir erkennen ihn als einen Abkömmling jener armen Volksschichten Oberschlesiens, denen die Sinnenfreudigkeit und Lebendigkeit äußerer Erlebnisse fehlt, denen aber in reichem Maße Tiefe und Selbständigkeit des Gemütslebens zuteil wird. Böhme ist sich der Vorzüge und Nachteile dieser Abstammung zeitlebens bewußt gewesen. Immer wieder betont er in seinen späteren Verteidigungsschriften, daß die Wahrheit zuerst im „armen, geringen Völklein" ihre Heimstatt gefunden habe, während sie noch von den gelehrten und großen Hansen verachtet worden sei.

Schließlich ist auch die ursprüngliche Kraft seines Gemütslebens und die bildhafte Ausdrucksweise seines von wissenschaftlichen Traditionen unbeschwerten Denkens ein Erbteil seiner Abstammung von der Bevölkerung jener herben schlesischen Landschaft. Aus der tiefen Versenkung in die Dämmerwelt seiner inneren Erlebnisse stei-

gen bei ihm ganz plötzlich in ursprünglicher Kraft und unbewußter Einseitigkeit die philosophischen Gedanken auf. Intuitionen und unvermutete Visionen spielen immer wieder eine große Rolle. Schon in seiner Jugend, als Böhme mit anderen Kindern des Dorfes auf den einsamen Berghalden die Ziegen weidete, hatte er solche Visionen, ohne darüber allzusehr erstaunt zu sein.

Die Eltern merkten bald, daß in dem Knaben eine „feine, gute und geistsame Natur" lebte und hielten ihn deshalb fleißig zur Schule an. Nach der Schulzeit wurde er zu einem Schuster im benachbarten Seidenberg in die Lehre geschickt. Etwas von der stillen Beschaulichkeit, die alle Jünger dieses Handwerkes mit der Zeit bekommen, lag ja schon in den Grundzügen seiner Wesensart und befestigte sich im Laufe seines Lebens immer mehr. Schon während seiner Lehrzeit zog er sich von den Vergnügungen gleichaltriger Kameraden zurück, um sich mit dem Lesen der Bibel zu beschäftigen. Daneben scheint er sich auch schon frühzeitig mit den mystischen und naturphilosophischen Schriften seiner Zeit vertraut gemacht zu haben; sicher ist, daß er Werke von Paracelsus und Schwenckfeld gelesen hat, möglich ist auch, daß er Weigelsche Schriften, die teilweise in handgeschriebenen Exemplaren im Umlauf waren, studiert hat. Besonders während seiner Wanderzeit scheint er sehr oft mit derartiger Literatur in Berührung gekommen zu sein.

Nach seiner Rückkehr in die Heimat ließ er sich in Görlitz nieder, wurde dort im Jahre 1599 Meister und begründete mit der Tochter eines Görlitzer Handwerkers eine glückliche, fünfundzwanzig Jahre währende Ehe, der sechs Kinder entsprossen. In einem kleinen Hause am Neißetor floß sein Leben äußerlich ruhig dahin, während seine grundlegenden Gedanken allmählich in einer mehr unterbewußten geistigen Arbeit zur Reife gelangten.

Durch ein plötzliches Erlebnis wurden die in ihm schlummernden Gedanken gelöst: ein verirrter Sonnenstrahl, der sich in einem Zinngefäß spiegelte, trug hellste Klarheit in die Schusterwerkstatt. Lassen wir Franckenberg selber davon erzählen: „Unterdessen und nachdem er sich als ein getreuer Arbeiter seiner eigenen Hand im Schweiße seines Angesichts genährt, wird er mit des 17. Seculi Anfang, nämlich Anno 1600, als im 25. Jahre

seines Alters, zum andern Mal von göttlichem Licht ergriffen und mit seinem gestirnten Seelengeiste durch einen jählichen Anblick eines zinnernen Gefässes (als des lieblich jovialen Scheins) zu dem innersten Grunde oder Centro der geheimen Natur eingeführt; da er als in etwas zweifelhaft, um solche vermeinte Phantasie aus dem Gemüte zu schlagen, zu Görlitz vor dem Neißtore (allwo er an der Brücken seine Wohnung gehabt) ins Grüne gegangen, und doch nichtsdestoweniger solchen empfangenen Blick je länger je mehr und klarer empfunden, als daß er vermittels der angebildeten Signaturen oder Figuren, Lineamenten und Farben, allen Geschöpfen gleichsam in das Herz und in die innerste Natur hineinsehen können (wie auch in seinem Büchlein De Signatura Rerum dieser ihm eingedruckte Grund genügsam erkläret und enthalten), wodurch er mit großen Freuden überschüttet, stillgeschwiegen, Gott gelobet, seiner Hausgeschäfte und Kinderzucht wahrgenommen und mit jedermann fried- und freundlich umgegangen und von solchem seinem empfangenen Lichte und innern Wandel mit Gott und der Natur wenig oder nichts gegen jemanden gedacht."

Wie die meisten Mystiker sträubte auch er sich anfangs sehr dagegen, seine Gedanken anderen mitzuteilen. Erst nachdem er zehn Jahre später ein ähnliches Erlebnis gehabt hatte, schrieb er 1612 sein erstes Buch „Die Morgenröte im Aufgang", von seinen Freunden später „Aurora" genannt.

In einigen handschriftlichen Exemplaren wurde das Buch bald verbreitet und kam auch dem Görlitzer Oberpfarrer Richter zu Gesicht, der den Verfasser von der Kanzel aus angriff und ein Verfahren des Magistrats gegen ihn in die Wege zu leiten wußte. Böhme wurde infolgedessen vor die Stadtväter beschieden, erhielt einen Verweis und mußte das Versprechen geben, künftig nichts mehr zu schreiben.

Mit diesem Erfolg begnügte sich aber der orthodoxe Oberpfarrer keineswegs, sondern setzte seine Angriffe gegen den ihm mißliebigen Schuster fort. Infolgedessen glaubte Böhme, der unter der Zusage schwer litt, sein Versprechen nicht mehr halten zu brauchen, und es entstanden daher fünf Jahre später in schneller Reihenfolge die Bücher: „Von den drei Prinzipien", „Vom dreifachen

Leben des Menschen", „Signatura rerum", „Mysterium magnum" und andere. Auch diese Schriften zirkulierten zunächst nur in handschriftlichen Exemplaren innerhalb derjenigen Kreise, die sich an Böhme angeschlossen hatten, so daß der Oberpfarrer wohl kaum ein Exemplar derselben zu Gesicht bekam. Als aber 1623 ein schlesischer Adliger drei kleine Erbauungsschriften des Schusters unter dem Titel „Wege zu Christo" drucken ließ, wurden die Angriffe des Oberpfarrers wieder stärker und auch der Rat konnte nicht umhin, sich von neuem mit der Angelegenheit zu befassen. Böhme hatte aber inzwischen in der Hauptstadt des Landes, vor allem in höfischen Kreisen, eine starke und einflußreiche Anhängerschaft gewonnen, so daß er diesmal nicht nachgeben wollte. Er verfaßte eine „schriftliche Verantwortung an E. Ehrbaren Rat zu Görlitz wider des Primarii Lästerungen, Lügen und Verfolgung über das gedruckte Büchlein von der Buße". Auf Richters Anstiften verweigerte der Rat die Annahme dieser Schrift.

Einige Zeit später finden wir Böhme im Hause des kurfürstlichen Hofarztes Hinkelmann in Dresden. Auch bei der höheren Geistlichkeit fand er freundliche Aufnahme. Ein von drei Professoren der Theologie und mehreren anderen Gelehrten mit Böhme abgehaltenes Kolloquium scheint für ihn nicht ungünstig ausgefallen zu sein. Angeblich soll sich auch der Kurfürst für Böhme interessiert und ihn empfangen haben.

Mit diesem Höhepunkt sollte das Leben Böhmes seinen Abschluß finden. Kurz nach seiner Rückkehr nach Görlitz war sein alter Gegner Richter gestorben und wenige Zeit später beschloß auch Böhme sein Leben infolge einer tödlichen Unterleibskrankheit, die er sich während eines Aufenthaltes auf dem Gute eines befreundeten Adligen zugezogen hatte. Die Görlitzer Geistlichkeit gewährte dem Sterbenden erst dann das Nachtmahl, als er ein mit ihm veranstaltetes Examen bestanden hatte. In der Nacht, als er starb, ließ er die Türe öffnen, weil er glaubte, von draußen komme eine liebliche Musik. —

Wenn man die geistige Bedeutung des Görlitzer Schusters umreißen will, so muß man sich der ganzen problemgeschichtlichen Grundlage seines Denkens besonders stark bewußt sein, um sich vor falschen Wertungen zu

hüten. Eine genaue Analyse seiner Denkarbeit ist zunächst einmal religionspsychologisch interessant, weil sie die Entwicklung des späteren Pietismus aus den Traditionen der deutschen Mystik verständlich macht; ferner ist eine solche Analyse auch in philosophischer Hinsicht bedeutsam, weil sie das Verwandtschaftsverhältnis der Böhmeschen Philosophie mit den Systemen Baaders, Schellings und anderer gut erkennen läßt.

Auf den ersten Blick scheint es, als ob man Jakob Böhme den Naturphilosophen seiner Zeit zuordnen müsse. So bricht ja bei ihm der Gedanke von der Einheit alles Seins und von der Allbeseelung der Welt besonders stark und unverhüllt hervor. Das beruht zum großen Teil darauf, daß die Überlagerung seines Weltbildes von übernommenen Denkinhalten naturgemäß geringer ist als bei den anderen Denkern der Zeit. Gerade die primitive Form seiner Denkinhalte läßt uns oft tiefer in die innerste Ideenwelt der Renaissance eindringen, als es bei den anderen Denkern, die mit einer oft schwer verständlichen Terminologie arbeiten, möglich ist.

Mit Vorliebe äußert Jakob Böhme pantheistische Gedanken, denn für ihn ist es eine Gewißheit, „daß Gott in der Natur sei“[181]. Er wehrt sich auch immer wieder gegen eine bloß kausale Auffassung vom Wirken des Göttlichen und betont dessen allbeseelenden Charakter. Gott ist in allen Dingen lebendig, er ist nicht bewegende Ursache, sondern freudevolle Tätigkeit: „Nicht mußt du denken, daß Gott im Himmel und über dem Himmel etwan stehe und walle, wie eine Kraft und Qualität, die keine Vernunft und Wissenschaft in sich habe wie die Sonne: die läuft an ihrem Zirkel herum und schüttet von sich die Hitze und das Licht, es bringe gleich der Erden und den Kreaturen Schaden oder Nutzen, welches denn freilich geschehen, so die anderen Planeten und Sterne nicht wäreten. Nein, so ist der Vater nicht, sondern er ist ein allmächtiger, allweiser, allwissender, allsehender, allhörender, allriechender, allfühlender, allschmeckender Gott, der da ist in sich sänftig, freundlich, lieblich, barmherzig und freudenreich, ja, die Freude selber[182].“ Dieser Pantheismus Böhmes führt natürlich auch dazu, daß er die mittelalterliche Vorstellung von den drei übereinandergelagerten Reichen — Himmel, Erde und Hölle — aufgibt

und auch sie zu einer Einheit zusammenfließen läßt: „Darum bedarf die Seele keiner weiten Fahrt, wenn sie vom Leibe scheidet, an der Stelle, da der Leib stirbt, ist Himmel und Hölle, und der Mensch Christus wohnt überall; es ist Gott und Teufel allda, aber ein jedes in seinem Reiche. Das Paradies ist auch da und darf die Seele nur durch die tiefen Tore ins Zentrum eingehen. Ist sie heilig, so steht sie in Himmelspforten und hat sie nur der irdische Leib außer dem Himmel gehalten. So der nun zerbricht, so ist sie schon im Himmel, sie bedarf keiner Aus- oder Einfahrt, Christus hat sie im Arm; denn wo die vier Elementa zerbrechen, da bleibt die Wurzel derselben, das ist das heilige Element und in dem steht der Leib Christi und auch das Paradies, welches steht in der aufsteigenden Freudenqual; und das Element ist die sanfte stille Wonne[183].“

Die geistige Welt, in der Böhme lebt, ist also die des lutherischen Christen, der sich mit dem noch nicht erstorbenen Stimmungsgehalt der deutschen Mystik und dem noch frischen Gedankengut der deutschen Naturphilosophie der Renaissance auseinandersetzen möchte. Wenn auch somit die Elemente, die das Denken des Görlitzers bestimmen, sehr mannigfache sind, und daher oft der Standpunkt, von wo er die Dinge zu sehen bestrebt ist, ein unklarer wird, so trägt doch seine Denkarbeit immer einen Abglanz der im innersten Kern theologisch gerichteten Fragestellung. Und zwar setzt diese Fragestellung des schlichten Schusters aus der nachreformatorischen Zeit an der Stelle ein, wo der Theologe Luther jeden Zweifel mit Hilfe der dogmatischen Gewißheit zu beseitigen geglaubt hatte. Es wurde schon ausgeführt, wie durch das Einfließen des Melanchthonschen Humanismus in die religiösen Erregungen der Reformation ein zwar gemäßigter, aber immerhin mit der alten Gewandung auftretender Aristotelismus die reichen Entwicklungsmöglichkeiten der evangelischen Theologie begrenzte, wodurch die lebendigen Kräfte der deutschen Mystik, aus denen heraus die reformatorische Bewegung in Deutschland überhaupt verständlich wird, allmählich zurückgedrängt wurden. Wo nun das Luthertum im Scholastizismus stecken bleibt, da setzt die Denkarbeit Böhmes ein, in der noch etwas von dem nach großartiger Einheit verlangenden Grundzug der

Renaissancephilosophie lebendig ist. Denn Böhme möchte das ganze Dasein in einer großartigen, alles durchdringenden und alles verbindenden Harmonie sehen. Aber der Glaube an einen solchen großartigen Zusammenhang aller Dinge wird ihm durch die konfessionell gebundene Grundhaltung seines Denkens erschüttert. Der Lutheraner in ihm ist sich des guten wie des bösen Prinzips bewußt und fragt sich deshalb, warum das gute Prinzip überhaupt das böse zuläßt. Denn wenn alles Sein aus einer ursprünglichen Einheit hervorgeht und diese ursprüngliche Einheit mit dem Prinzip des Guten, also mit Gott, identisch ist, wie kann da das Böse überhaupt zur Existenz gelangen?

Hier nun geschieht das Eigenartige, daß der stille und nachdenkliche Schuster dieses Problem mit einem rein philosophischen Gedanken löst, nämlich mit dem Gedanken von der Notwendigkeit des negativen Prinzips zum Offenbarwerden des positiven. Somit ist jedes Sein nur durch seine Gegensätzlichkeit zu einem anderen Sein, durch seine „Widerwärtigkeit" möglich: dem Ja muß ein Nein gegenüberstehen, damit das Ja seinen Charakter als Ja überhaupt bekommen kann; das Gute kann nur deshalb gut sein, weil das Böse als sein Gegensatz den Geltungsbereich des Guten umgrenzt und dadurch für den Menschen die Erkenntnismöglichkeit des Guten überhaupt erst schafft.

Also kann auch die Einheit alles Daseins eigentlich nur durch eine Zweiheit sein. Diese Zweiheit ist aber keine ruhende, sondern sie ist in beständiger Bewegung befindlich. In diesem Böhmeschen Dynamismus wird etwas von dem großartigen Rhythmus lebendig, der in dem Weltbild der früheren Naturphilosophen der Renaissance wirksam war. Das mag zum großen Teil auf Anregungen beruhen, die er insbesondere von Paracelsus empfangen hat — die Einzelheiten könnte man an zahlreichen Beispielen mit einer oft verblüffenden philologischen Strenge nachweisen —, aber es beruht doch auch zum großen Teil auf der mystischen Grundhaltung im Böhmeschen Denken, denn in jedem mystischen Denken spielt ja die Bewegung als solche, das Ineinander- und Auseinanderfließen als besonderes Kriterium mystischen Begreifens eine dominierende Rolle, so daß der Dynamismus in der

deutschen Naturphilosophie der Renaissance ja ohnehin durch ihr mystisches Element bedingt war. Dieser mystische Grundcharakter, der im Denken Böhmes als etwas Ursprüngliches und Überwiegendes lebt, führt ihn aber auch wieder zu einer weit spirituelleren Weltansicht. Die beiden Grundkräfte, die er für die Bewegung der Welt verantwortlich macht, sind nicht mehr Substanzen wie etwa bei Paracelsus, sondern sie sind in ihrem Grundcharakter sittliche Kräfte. Er nennt sie Qualitäten und sagt zur Kennzeichnung der Qualität als einer Kraft, der die Bewegung eigentümlich ist: „Qualität ist die Beweglichkeit, Wallen oder Treiben eines Dinges." Aus dem Wechsel der guten und bösen Qualität entsteht nun die gesamte Bewegung im All. Es heißt daher in der „Morgenröte": „Dieses alles, wie oben erzählet, heißt darum Qualität, daß es alles in der Tiefe über der Erde, auf der Erde und in der Erde ineinander qualifiziert wie ein Ding: und hat doch mancherlei Kraft und Wirkung, aber nur eine Mutter, daraus alles Ding herkommt und quillet; und alle Kreaturen sind aus diesen Qualitäten gemacht und herkommen, und leben darinnen, als in ihrer Mutter; auch so hat die Erde und Steine daraus sein Herkommen, und alles, was aus der Erde wächst, das lebt und quillt aus der Kraft dieser Qualitäten — das kann kein vernünftiger Mensch verneinen. — Dieser zweifache Quell, bös und gut in allen Dingen, rührt alles aus den Sternen her; denn wie die Kreaturen auf Erden sind in ihrer Qualität, also auch die Sterne. Denn durch seinen zweifachen Quell hat alles seine große Beweglichkeit, Laufen, Rennen, Quellen, Treiben und Wachsen. — Denn die Sanftmut in der Natur ist eine stille Ruhe; aber die Grimmigkeit in allen Kräften macht alles beweglich, laufend und rennend, dazu gebärend. Denn die treibenden Qualitäten bringen Lust in alle Kreaturen zum Bösen und zum Guten, daß sich alles untereinander begehret, vermischt, zunimmt, abnimmt, schön wird, verdirbt, liebt, feindet[184]."

Diese Qualitäten werden nun in einer eigentümlichen Weise mit den Prinzipien des Guten und Bösen identifiziert: „Es ist in allen Kreaturen in dieser Welt ein guter und ein böser Wille und Quell, in Menschen, Tieren, Vögeln, Fischen, Würmern, sowohl auch in allen dem, was da ist, in Gold, in Silber, Zinn, Kupfer, Eisen, Stahl, Holz, Kraut,

Laub und Gras, sowohl in der Erde, in Steinen, im Wasser, und in allem, was man erforschen kann.—Es ist nichts in der Natur, da nicht Gutes und Böses innen ist; es wallet und lebet Alles in diesem zweifachen Trieb, es sei, was es wolle, ausgenommen die heiligen Engel und die grimmigen Teufel nicht; denn dieselben sind entschieden, und lebt, qualifizirt und herrscht ein jeglicher in seiner eigenen Qualität[185]."

Böhme hat allerdings ein unklares Bewußtsein davon, daß er mit dieser alles bewegenden Zweiheit von Gut und Böse keineswegs die harmonische Einheit alles Lebens retten kann, wenn nicht ein gewisser Teleologismus in das System einfließt, das heißt also, er muß dem freien Spiel der Kräfte einen einheitlichen Grundgedanken geben, der den Zweck dieser ewigen Bewegung erklärt. Und hier klafft eine unsichere Stelle im System! Einmal erscheinen nämlich die beiden heterogenen Qualitäten in gleichem Abstand von der Gottheit, so daß also Gott beide zum Aufbau seiner Welt gewollt hat, manchmal scheint aber auch Gott wieder identisch zu sein mit der Qualität des Guten. Einmal scheint sich Gott in der Bewegung zu manifestieren, manchmal scheint er aber wieder in absoluter Ruhe jenseits der Bewegung zu stehen. Diese Unsicherheit im Gottesbegriff war aber eine notwendige Folge der Verschiebung des theologischen Problems auf die andere Ebene der philosophischen Dialektik, weil Böhme den ganzen schwerwiegenden Apparat seiner konfessionellen Begriffsschematik mit hinübernahm. Es hat gar keinen Zweck, sich über die Natur des Böhmeschen Gottesbegriffs in endlose Debatten zu verlieren, um eine einheitliche Formel dafür zu suchen. Der Fall liegt eben so, daß Böhmes naturphilosophische und mystische Einstellung ihn zu anderen Konsequenzen nötigt als seine lutherische Gesinnung; er selbst besitzt aber nicht die Klarheit des Denkens, um hier seine Unsicherheit zu sehen und den einen Standpunkt zugunsten des anderen aufzugeben. Allerdings läßt sich doch in dem Wirrwarr mannigfacher, sich oft widersprechender Ansichten eine Tendenz feststellen, deren sich Böhme aber nur halb bewußt wird, so daß sie nicht fähig ist, die obengenannten Schwierigkeiten des Systems zu beschränken. Auch Böhme kommt nämlich — wie die sonstigen Naturphilosophen und Mystiker der Zeit —

zu einer eigentümlichen anthropozentrischen Stimmung: er läßt Gott im Menschen neu erstehen und schafft so dem Spiel der beiden entgegengesetzten Qualitäten einen Gegenspieler, auf den alle Bewegung zweckweisend hinführt. Eine alte Vorstellung aus der deutschen Mystik taucht wieder auf: der Sohn offenbart sich im Menschen, denn „Gott muß Mensch werden, Mensch muß Gott werden". Dieser so vergöttlichte Mensch aber ist die Ursache der Dinge: „Der Sohn aber ist das Herz in dem Vater; alle Kräfte, die in dem Vater sind, die sind des Vaters Eigentum, und der Sohn ist das Herz oder der Kern in allen Kräften in dem ganzen Vater; er ist aber die Ursache der quellenden Freude in allen Kräften in dem ganzen Vater[186]."

Trotz der mannigfachen Elemente, die Böhme zu der auf der Basis seiner Weltstimmung allein möglichen Synthese vereinigen will, bleibt also seine Fragestellung eine ethisch-religiöse. Wohl ist Böhme von der Naturphilosophie seiner Zeit wesentlich beeinflußt, aber das eigentliche Kriterium seiner naturphilosophischen Betrachtungsweise, nämlich das Streben nach der Erkenntnis der eigengesetzlichen Ursachen in der Welt, wie es vor allem Paracelsus unbewußt anbahnt, bleibt ihm fremd. Sein Denken ist weit spiritueller und kann sich von der theologischen Betrachtungsweise nicht befreien. Böhme ist Theosoph und Mystiker: die treibenden Kräfte in der Welt sind schon wieder geistige Prinzipien.

So steht Böhme am Ausgang der Renaissance.

Über seinem Leben lag etwas Geistiges. Alles Geräuschvolle fehlte, und es blieb nur die stille Versenkung in letzte Geheimnisse und der Glaube an eine ewige Einheit aller Wesen. In diesem Glauben glühten noch einmal in dem demutsvollen Gemütsleben des Görlitzer Schusters alle Wunder der Renaissancewelt auf. Während schon das Wetterleuchten des Dreißigjährigen Krieges eine andere Epoche einleitete, wollte noch einmal das schönheitstrunkene Weltbild der Renaissancephilosophie in dem Denken einer weltentrückten, kleinbürgerlichen Existenz in plötzlicher Vision Gestaltung gewinnen. Nur mit banger Ehrfurcht stand der bescheidene Schuster vor dem, was ihn in rätselvoller Weise mit der Not seiner Zeit verband. Er fühlte sich daher auch nur als Instrument eines unfaß-

baren Willens und wußte, daß alles, was er dachte, nur von außen in ihn hineinströmte. Deshalb nahm er alle zeitgeistigen Stimmungen der ausklingenden Renaissance mit einer unendlichen Empfänglichkeit auf, ohne die Möglichkeit zu besitzen, aus den engen Kreisen seiner individuellen Existenz heraustreten zu können. Er war erfüllt von einem kindlichen Staunen über die Erscheinungsfülle der Welt.

### 3. DER SKEPTIZISMUS

Die Wendung zum Skeptizismus liegt stets in der Nachbarschaft der Entscheidung zur Mystik. Denn jede Mystik muß ja über das Stadium, in dem der Skeptizismus stecken bleibt, hinausgehen: sie muß entweder die Erkenntnismöglichkeiten der menschlichen Vernunft ganz verneinen oder dieselben zum wenigsten zu beschränken suchen, indem sie das Erkenntnisstreben der menschlichen Vernunft auf die niederen Sphären hinweist, aber die Erkenntnis des Wesentlichsten, nämlich des Absoluten, einer mystischen Grundhaltung der Seele vorbehält. Deshalb war das Entstehen des Neuplatonismus und der neuplatonisch-mystischen Patristik nur durch die skeptische Atmosphäre der Spätantike möglich. Verzichtet jedoch der menschliche Geist darauf, sich durch diesen Sprung in das Metaphysische vor dem Zweifel zu schützen, so ist eben der Skeptizismus sein Schicksal. Die Möglichkeit eines solchen Verzichtes liegt natürlich dann besonders nahe, wenn eine traditionell gewordene Mystik mit naturphilosophischen Problemen beschwert wird, welche die metaphysischen Voraussetzungen dieser Mystik allmählich zu unterhöhlen vermögen. Deshalb war der Renaissanceskeptizismus weniger ein Ergebnis der auch in das Gebiet der spätantiken Skepsis führenden humanistischen Studien, sondern diese wirkten nur in sekundärer Weise belebend; die wirklichen Keime zum Skeptizismus der Renaissance lagen in dem schon sehr früh gefühlten Zwiespalt zwischen Naturphilosophie und Mystik. Seitdem der Sensualismus der Telesianischen Ansichten in Erscheinung getreten war, versuchte man vergeblich, die letzten Konsequenzen, die sich aus der Verschiebung der Erkenntnistätigkeit auf das Gebiet der Sinne ergeben

mußten, dadurch zu umgehen, daß man den Glauben an übernatürliche Erkenntnisse der Seele noch nicht fallen ließ. Wie schwer dieser Versuch wurde, war bei Campanella zu sehen, dem es nur durch eine schon an Descartes erinnernde dialektische Wendung gelang, dem Skeptizismus zu entgehen.

In Frankreich wurde der Renaissanceskeptizismus zur Tatsache.

Wenn wir den Versuch machen, dieses Phänomen völkerpsychologisch zu verstehen, so fällt uns auf, daß Frankreich im Unterschied zu Italien, Deutschland und England an den Problemen der Renaissancephilosophie nur in schwachem Maße mitarbeitete, weil die Mentalität des Franzosen, die sich in dem nach klarer begrifflicher Gliederung verlangenden scholastischen Denken gut auswirken konnte, keine Eignung mitbrachte für die Platonisch gefärbte Naturphilosophie der Renaissance, welche Einfühlung und großartige Begeisterung verlangte. Da also der Zeitcharakter der französischen Geisteshaltung nicht günstig war, kam es zum Skeptizismus eines Montaigne und seiner Geistesverwandten. Erst in einer neuen Epoche, die dem Lebensgefühl der Renaissance schon entfremdet war, gelang es der französischen Philosophie unter Aufnahme scholastischer Elemente und durch einen kühnen dialektischen Einfall, den Skeptizismus zu verlassen, um zum Kartesianismus zu gelangen. —

Michel de Montaigne wurde 1533 als der Sohn eines französischen Edelmannes zu Périgord geboren, widmete sich anfangs juristischen Studien, übernahm später die Herrschaft Montaigne und lebte im beständigen Verkehr mit einem geistig anregenden Freundeskreise seinen literarischen Neigungen. Er starb 1592. — Montaigne hat natürlich die spätantike Skepsis wohl gekannt, die meisten Argumente derselben finden sich auch in seinen Werken in auffallender Ähnlichkeit wieder. So spricht auch er von der Relativität aller durch unsere Sinne gewonnenen Erkenntnisse, von der unüberbrückbaren Kluft zwischen Innen- und Außenwelt und vor allem von der Unmöglichkeit eines absoluten Sittengesetzes. Aber es ist doch nicht bloß eine humanistische Wiederholung dieser Ansichten, sondern der Skeptizismus des Montaigne flutet aus der ganzen geistigen Grundhaltung dieses französischen Edel-

mannes. Es handelt sich bei Montaigne um einen Verzicht auf alle philosophischen Spekulationen, um durch göttliche Hilfe zu einer Heilsgewißheit zu kommen. Und durch diese Hinwendung zum Religiösen unterscheidet sich der Skeptizismus der Renaissance wesentlich von dem der alten Pyrrhonisten.

Ein Freund des Montaigne, Pierre Charron[187] (1541 bis 1603), setzte dessen Gedanken fort und unternahm den Versuch, sie in einer mehr systematischen Form vorzutragen. Auch er betonte, daß die natürliche Erkenntnis uns keine absolute Gewißheit zu geben vermag, und daß die Wahrheit allein bei Gott ist. Um nun die ungeregelten und die Gleichmäßigkeit unseres Innenlebens erschütternden Leidenschaften, wie Liebe, Haß, Traurigkeit und Furcht, wirksam zu bekämpfen, soll man nach der Erfüllung jener Pflichten streben, welche uns die aus der Abgeklärtheit des Geistes erwachsene Weisheit zeigt.

Zu nennen ist ferner der Spanier Franz Sanchez (1562—1632). Sein Hauptwerk führt den Titel „Quod nihil scitur". Er vertritt einen Skeptizismus, der viel mehr Schärfe zeigt als derjenige des Montaigne und des Charron. In der Naturphilosophie folgt er den Ansichten seiner Zeit. Erwähnung verdienen auch noch die folgenden Denker: François de la Mothe le Vayer (1586 bis 1672), Sam. Sorbière (1615—1670), Simon Foucher (1644—1696), Joseph Glanville (gestorben 1680), der Abt Hieronymus Hirnheim (gestorben 1679), Pierre Daniel Huet (1604—1721) und Pierre Bayle (1647—1706).

### 4. DIE SOZIALPHILOSOPHIE

Über die sozialphilosophischen Anschauungen der Renaissance gesondert zu berichten, erscheint deshalb berechtigt, weil sich die Philosophie der Zeit vornehmlich mit naturphilosophischen und theosophischen Fragen beschäftigt, wodurch die Probleme des gesellschaftlichen Lebens in den Hintergrund treten. Die eigentlichen Vertreter der Sozialphilosophie sind infolgedessen auch keine zünftigen Philosophen, sondern die Verwurzelung ihrer Ansichten im lebendigen Geschehen der politischen Historie ist in den meisten Fällen das erste, was auffällt. Es würde

also zu Gewaltsamkeiten führen, wenn man die Sozialphilosophie der Zeit ohne die Berücksichtigung der politisch-historischen Motive in die allgemeine Geistesstruktur einordnen wollte. Es bleibt zu viel übrig, das nicht aus den eigenwertigen Wandlungen des Zeitgeistes allein zu verstehen ist, weshalb es an seiner historischen Ursächlichkeit aufgesucht werden muß.

Doch darf diese notwendige Bindung an die geschichtliche Realität andererseits nicht dazu führen, den Blick auf die einheitliche Grundstruktur im Denken der Natur- und Sozialphilosophie zu verlieren. Denn wenn sich auch die sozialphilosophischen Anschauungen der Zeit in den meisten Fällen nicht aus der Geschlossenheit eines philosophischen Systems herleiten lassen, so besteht doch ohne Zweifel ein Parallelismus zwischen den grundlegenden Ansichten der Natur- und der Sozialphilosophie, und dieser Parallelismus beruht auf einer aus dem zeitideellen Untergrund hervorgehenden Logik.

So kommt es also, daß die wichtigsten Sozialphilosophen der Renaissance — ohne sich dessen bewußt zu sein, ja ohne überhaupt ein näheres Verhältnis zur Philosophie der Zeit zu haben — nach analogen Prinzipien denken wie die gleichzeitigen Naturphilosophen, nur ist es bei den ersteren schwer, sich durch die Verkleidung der historisch bedingten Äußerungsformen zu dem innersten Agens ihrer Theorien durchzuarbeiten. Eine weitgehende Berücksichtigung der geschichtlichen Grundlagen, auf denen die Staats- und Gesellschaftstheorien der Renaissance erstehen, ist daher zweckmäßig[188]. —

Das mittelalterliche Denken bestimmt die Beziehungen des Individuums zur menschlichen Gemeinschaft unter dem Gesichtswinkel christlich-ethischer Zweckdienlichkeit. Die Schärfe, mit welcher der Gegensatz zwischen dem ewigen Reich der Erlösung und den unvollkommenen Gemeinschaftsbildungen der Menschen betont wird, wechselt zwar im Laufe des Mittelalters erheblich, so daß zwischen den Ansichten eines Augustin und denen eines Thomas starke Unterschiede und kontinuierlich verlaufende Wandlungen zu beobachten sind, aber die Unterordnung aller irdischen Staaten unter das unvergängliche himmlische Reich wird doch erst beim Übergang in die Renaissance aufgegeben. Augustin hat diesen ewig unüberbrück-

baren Zwiespalt zwischen dem Reich der Gnade und dem Reich der Natur zuerst kraß ausgesprochen[189]. Ihm ist nur der Eingang in den Gottesstaat erstrebenswert, denn die *„civitas terrena"* bildet nur eine Prüfungszeit des Christen auf die *„civitas Dei"*. Der Weltstaat gehört dem Prinzip des Bösen, er ist eine *„civitas diaboli"*. Kain, der Brudermörder, hat den ersten Staat gegründet[190], der irdische Staat wird daher immer von innerer Sündhaftigkeit besessen sein, er befindet sich in fortwährendem Streit mit dem Gottesstaat, und am Ende der Welt wird eine ewige Scheidung in das Reich Gottes und das des Satans erfolgen[191].

Bei dieser scharfen Verurteilung aller diesseitigen gesellschaftlichen Einrichtungen und dem schroffen Hinweis auf die einzig mögliche Heilsgewißheit im jenseitigen göttlichen Reich hat natürlich auch die damalige politische Lage auf Augustin entscheidend eingewirkt. Der Bischof von Hippo, der alle Höhen und Niederungen der sterbenden antiken Kultur durchmessen hatte, führte die Ursache des unaufhaltsamen Unterganges des einst so stolzen Römerreiches auf die heidnische Verderbtheit und die Selbstsucht des Teufelsstaates zurück. Und als Alarich im Jahre 410 mit seinen wilden Scharen Rom eroberte, da begann Augustin unter dem Eindruck dieses erschütternden Ereignisses mit der Niederschrift der „Civitas Dei". Die schonungslose Kritik des zerfallenden römischen Staates bildete für ihn den Ausgangspunkt einer Kritik jedes irdischen Staates.

Aber so sehr nun auch diese politischen Ereignisse und die noch frische Erinnerung an die Christenverfolgungen durch die staatlichen Gewalten das Urteil Augustins bestimmen mochten, so lagen doch solche Anschauungen ohnehin tief versenkt in der mittelalterlichen Wesensart, die infolge ihrer Hinwendung zu einer transzendenten Welt der Vollkommenheit alle Erscheinungen der weltlichen Kultur gering bewertete. Selbst auf den Höhepunkten mittelalterlicher Staatsentwicklung herrschen noch ähnliche Ansichten. So übernimmt insbesondere Otto von Freising[192], der nahe Verwandte der Ottonenkaiser, diese Zweistaatenkonzeption Augustins. Die weltgeschichtliche Entwicklung, die er in seiner Chronik mit echt mittelalterlicher Weitschweifigkeit darzustellen bemüht ist, erscheint

ihm als die Geschichte von den „zwei Staaten", denn der tiefe Gegensatz zwischen dem ewig-himmlischen und dem vergänglich-irdischen Reich zieht sich nach seiner Meinung durch das ganze geschichtliche Geschehen.

Aber Otto von Freising sucht doch einen engeren Anschluß an die historische Realität als sein neben Orosios oft genanntes Vorbild Augustin. Während für Augustin das geschichtliche Ereignis sehr oft nur den Anlaß gibt, um sich in allgemeinen Reflexionen spekulativer oder dogmatischer Art zu verlieren, herrscht bei Otto meist eine straffe Verfolgung des historischen Fadens und eine größere Objektivität bei der Darstellung geschichtlicher Ereignisse. Das hat nicht zuletzt seinen Grund darin, daß Otto von Freising von anderen seelischen Motiven bestimmt wird als Augustin. Aus Augustins Werk spricht der Verzicht des spätantiken Christen auf die staatliche Gemeinschaft, von welcher das Urchristentum nur Verfolgung oder höchstens Duldung erlitten hatte; aus Ottos Chronik dagegen spricht der Angehörige einer selbstbewußten Geistlichkeit, der noch soeben in dem gewaltigen Kampfe zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. die geistliche Gewalt über die weltliche siegen sah[193]. Im Zeitalter Ottos verlangt die auf Dogma und Tradition gestützte Kirche von den weltlichen Gewalten unbedingte Unterordnung; infolgedessen kann Otto gegen den weltlichen Staat, der nunmehr ein Glied der seligmachenden Kirche ist, nicht mehr so polemisch vorgehen wie Augustin: der Augustinische Gegensatz zwischen Gottesstaat und Weltstaat erscheint jetzt weniger stark. Darin zeigt sich auch der Beginn einer neuen Geschichtsperiode, denn Otto von Freising steht ja unmittelbar in dem Übergang der romanischen Kulturwelt in die gotische. Ebenso wie in dem Denken der Hochscholastik und der gleichzeitigen Mystik eine neue Wertung der Welt einsetzt, so wird auch allmählich der konträre Dualismus der Augustinischen Zweistaatentheorie gemildert durch eine neue Einschätzung des irdischen Staates. So erlangt der gotische Mensch eine andere Einstellung zu den staatlichen und gesellschaftlichen Institutionen: im Gegensatz zu der Befangenheit des romanischen Menschen besitzt er eine größere Freiheit. Dem entspricht es, wenn manche Scholastiker der gotischen Zeit den Staat nicht mehr als eine teuflische Gründung be-

trachten, sondern ihn auf einen Vertrag zurückführen[194]. Der Staat wird als notwendig anerkannt. Ganz im Gegensatz zu Augustins Ansicht, der erste Staat sei von Kain gegründet worden, betont Thomas, daß die Menschen auch dann zur Staatsgründung hätten schreiten müssen, wenn sie nicht aus dem Paradiese vertrieben worden wären. Die Natur des Menschen drängt — nach des Aquinaten Ansicht — zu einer engen Verbindung der menschlichen Individuen in der Gemeinschaft, denn außerhalb derselben ist der einzelne Mensch hilflos[195].

Diese stärkere Betonung der natürlichen Lebensbedürfnisse, welche die Gemeinschaft notwendig machen, muß bei Thomas vor allem auch auf den Einfluß der damals bekanntgewordenen Aristotelischen Staats- und Gesellschaftslehre zurückgeführt werden. Des Aquinaten sprachenkundiger Freund Wilhelm von Moerbeke hatte die „Politik" des Aristoteles übersetzt, sie wurde nun von Thomas kommentiert. In diesem Kommentar tritt uns die Thomistische Sozialphilosophie hauptsächlich entgegen, wenn man auch — wie G. von Hertling betont hat[196] — nicht überall die eigene Meinung des Aquinaten suchen darf[197]. Selbständig und zusammenfassend trägt Thomas dann seine Anschauungen vor in den Schriften „De regimine Judaeorum ad ducissam Bragantiae" und „De regimine principum ad regem Cypri[198]."

Es sind somit drei Elemente, welche die Staats- und Gesellschaftslehre des Aquinaten bestimmen: einmal ist es eine allgemeine Tendenz seiner Zeit, die zu einer freundlicheren Behandlung des Weltstaates drängt, dann ist es der Einfluß des Stagiriten[199] und schließlich die durch das ganze Mittelalter hindurch lebendig gebliebene Augustinische Tradition. Dieses letzte Element darf nicht übersehen werden, denn so sehr auch Thomas auf eine naturalistische Erklärung des Staates und seiner Institutionen hinzielt, indem er darin dem Aristoteles folgt, so ist er doch nicht fähig, dem Staate jene christlich-ethische Zweckdienlichkeit zu nehmen, die wir als das wesentlichste Merkmal der mittelalterlichen Staatsauffassung feststellten. Wenn auch bei Thomas der Staat nicht mehr ein Werk des bösen Prinzips ist, sondern aus natürlichen Lebensbedürfnissen entsteht, so ist doch dieser Thomistische Staat

nicht Selbstzweck, sondern er hat eine streng sittliche Aufgabe: er soll den Einzelnen zu einem tugendhaften Leben führen, das heißt aber in der Thomistischen Auffassung, er soll ihn zu Gott bringen. So ist also dem Aristotelischen Weltstaat der Augustinische Gottesstaat doch übergeordnet. Schließlich spiegeln sich auch die großen politischen Probleme des Mittelalters in der Thomistischen Staatslehre wider: der Aquinate faßt die Kurie als Vertreterin des göttlichen Reiches auf und verficht daher die Meinung, die geistliche Gewalt sei allen weltlichen Regierungen — auch in weltlichen Dingen! — übergeordnet.

Diese Thomistisch-gotische Staatslehre mußte mit dem Untergang der Zeit, aus der sie erwachsen war, ihre Bedeutung verlieren. Die Historiker und Staatsmänner der Renaissance schöpften ihre Anschauungen über Staat, Gesellschaft und Wirtschaftsleben aus anderen Quellen als der Theologe des Mittelalters. Vor allem kannte man in den aufblühenden italienischen Stadtgemeinden, die den beständigen Kampf zwischen Papst und Kaiser auf italienischem Boden miterlebten, wohl die Notwendigkeit merkantiler Spekulation, diplomatischer Gewandtheit und kriegerischer Kraftenfaltung sowie auch die Zufälligkeiten im Besitzwechsel der Herrschergewalt, aber man kannte nicht so sehr die Unterordnung der Gemeinwesen unter göttliche Zwecke und die damit verbundene Oberherrschaft der Kirche über die Staatsgewalten. So wird schon von Dante die Thomistische Unterordnung des weltlichen Staates unter die kirchliche Gewalt abgewiesen, obwohl Dante in anderer Hinsicht noch stark im Banne der Thomistischen Staatslehre steht[200]. Als Bürger von Florenz, der zeitweise für die politischen Geschicke der Vaterstadt mitverantwortlich war, kannte er das Intrigenspiel der päpstlichen Parteien nur zu gut, auch mußte er es erleben, daß der Papst von einem selbstbewußten nationalen Königtum aus Rom fortgeführt wurde. So sah er das einzige Heil in einer Trennung von kirchlicher und staatlicher Gewalt. Beide Mächte sollen selbständig sein, jede in ihrem eigenen Pflichtenkreis. Sie sind beide nach göttlichem Ratschluß eingesetzt. Wenn sich aber die eine in die Geschäfte der anderen mischt, so müssen beide daran zugrunde gehen. Der Kaiser soll in dieser Welt herrschen, der Papst dagegen in der Welt des religiösen Erlebens.

Schwert und Hirtenstab sollen sich gegenseitig ergänzen, aber nicht bekämpfen:

„Einst hatte Rom, die Ordnung zu begründen,
Zwei Sonnen: eine sollte dieser Welt,
Die andre Gottes Wegen Licht entzünden.
Jetzt ist der Hirtenstab dem Schwert gesellt,
Und eine lischt der andern Sonne Brennen,
Drum ist es nun mit beiden schlecht bestellt[201]."

Eine zusammenfassende Darstellung seiner Ansichten über das Verhältnis von Kirche und Staat hat Dante in seiner Schrift „De monarchia" gegeben. Sie ist eine der politischen Streitschriften, wie sie in den durch das ganze Mittelalter gehenden Kämpfen zwischen staatlicher und kirchlicher Gewalt zahlreich entstanden und für die staatstheoretischen Anschauungen der Zeit teilweise von hohem Einfluß wurden[202]; das trifft vor allem für Dantes Monarchie zu, welche hoch über den meisten Traktaten der damaligen politischen Publizistik steht, denn Dante strebt danach, seine Forderungen — trotz der dichterischen Überspannung der ghibellinischen Ideale[203] — durch philosophische Gedankenführung zu beweisen und durch historische Argumente zu festigen. Die Idee des kraftvollen antiken Staates, der die Kirche nicht nötig hatte und schon vor dem Christentum existierte, bricht oft bei Dante in einer Art hervor, die fast an Machiavelli oder an Rienzi erinnern könnte[204]. Dante spricht es klar und unzweideutig aus, daß der Kaiser „keinen Höheren über sich hat[205]".

Aber es hieße doch Dantes staatstheoretische Ansichten falsch einschätzen, wenn man nur das Neue in seinen Anschauungen sehen wollte[206]. Man darf nicht verkennen, daß die schroffe Trennung von Staat und Kirche, die Dante verlangt, aus den politischen Notwendigkeiten seiner Zeit entsprang, daß aber das Knochengerüst seiner Sozialtheorien noch immer Thomistisch ist. Gerade der kosmopolitische Traum eines Universalreiches entspringt durchaus der mittelalterlichen Wesensart. Dante strebt doch immer wieder über alle nationalen Gesichtspunkte hinweg, denn er ist tief von dem Bewußtsein durchdrungen, daß die wahre Heimat des gebildeten Menschen „die ganze Welt" sei[207]. Und dieser Gedanke bestimmt auch seine

politischen Theorien: ihm schwebt noch nicht — wie dem späteren Machiavelli — der kraftvolle italienische Nationalstaat als Fortsetzung antiker Traditionen vor, er verlangt das große christlich-römische Kaiserreich; daher blickt er auch nicht, wie Machiavelli, nach dem italienischen Fürsten, der die Halbinsel mit Hilfe ihrer eigenen nationalen Kraft zur politischen Einheit zusammenschweißen soll, sondern er ruft den deutschen Kaiser jenseits der Alpen[208], der durch Tradition und durch Gott[209] zum weltlichen Herrscher berufen ist. Zwischen dem Kaiser und dem Papst besteht zwar nicht das Verhältnis der Unterordnung des weltlichen Herrschers unter den geistlichen, wie es von Thomas und den Thomistisch beeinflußten kurialen Staatstheoretikern verlangt wird, aber doch eine enge Verbindung, welche den Kaiser zur Ehrfurcht vor dem geistlichen Vater zwingt; so sagt Dante mit einer eigentümlichen Abschwächung der Thomistischen Lehre, daß „die sterbliche Glückseligkeit doch in gewisser Hinsicht auf die unsterbliche ziele[210]". Bei dieser eigenartigen Verquickung alter und neuer Elemente kann man wohl der Formel zustimmen, die Körting geprägt hat: „Die in den drei Büchern ‚Über die Monarchie' ausgesprochenen politischen Anschauungen Dantes sind im wesentlichen diejenigen des Mittelalters, soweit dasselbe überhaupt politische Theorien konstruierte. Aber doch ist in ihnen etwas Renaissancehaftes zu finden[211]."

So nimmt auch Dante immerhin eine vermittelnde Stellung ein zwischen den Forderungen des Papstes und denen des Kaisers. Eine bedeutend schärfere Zurückweisung erfahren die kurialen Machtansprüche bei Johannes von Jandun und Marsilius von Padua, in deren zahlreichen Streitschriften gegen das Papsttum auch zuerst der Satz von der Souveränität des Volkes als Quelle aller politischen Macht auftaucht[212]. Die maßlosen Angriffe, welche Johannes von Jandun und Marsilius von Padua gegen den Papst richteten, nötigten beide, bei Ludwig dem Bayern Schutz zu suchen, wohin auch einige Zeit später Wilhelm von Ockham floh. Dieser kühne Franziskanermönch hat nicht allein durch seine staatstheoretischen Schriften, sondern auch durch das Beispiel seines Lebens auf den Streit zwischen Papst und Kaiser nachhaltig eingewirkt[213]. Die äußeren politischen Anlässe spiegeln sich

infolgedessen in sehr starkem Maße in seinen Ansichten wider, wodurch die allgemeinen, von den politischen Ursachen abstrahierten zeitideellen Momente oft verdunkelt werden. Darauf sind wohl auch manche Widersprüche in seinen Theorien zurückzuführen[214].

Bei Ockham verschiebt sich das Verhältnis zwischen Staat und Kirche derart, daß die staatliche Gewalt unter gewissen Umständen der kirchlichen übergeordnet wird. Die Selbständigkeit des Staates wird besonders scharf betont, die Kirche dagegen auf ihren religiösen Pflichtenkreis verwiesen: der Papst hat nur Gewalt *„in spiritualibus"*, der Kaiser dagegen *„in temporalibus"*. Die Kirche darf daher ein selbständiges weltliches Eigentum nur im Rahmen des staatlichen Eigentumsbegriffes besitzen, der Papst kann also auch kein politischer Souverän sein, ja unter Umständen untersteht er sogar der Gerichtsbarkeit des Kaisers.

Außer dieser neuen Regelung des Verhältnisses zwischen kirchlicher und weltlicher Macht werden von Ockham auch die Beziehungen des Individuums zur staatlichen Gemeinschaft unter einem anderen Gesichtswinkel gesehen. Bei Thomas von Aquino war der Staat für das ewige Heil des Staatsangehörigen mitverantwortlich, bei Dante nur noch für das „zeitliche Glück" und damit allerdings auch noch indirekt für das ewige, bei Ockham dagegen hat der Staat nur noch für das Recht seiner Staatsbürger zu sorgen; dasjenige Recht aber, für das der Staat am meisten Sorge zu tragen hat, ist das der freien Verfügung über die eigene Person.

Damit war ein Gedanke ausgesprochen worden, der für die künftige Gestaltung des Verhältnisses zwischen Individuum und Gemeinschaft von höchster Fruchtbarkeit werden mußte. Die mittelalterliche korporativ-hierarchische Ordnung, durch welche das Individuum nur als ein Teil in ein Ganzes eingefügt wurde, war nunmehr wirksam durchbrochen worden: das Individuum stand dem Staat jetzt als ein selbständigeres Wesen gegenüber. Dante hatte diesen Schritt noch nicht wagen können, denn er war in dieser Beziehung ein mittelalterlicher Staatstheoretiker, der — trotz der neuen Würdigung der Persönlichkeit — die Bindung des Einzelnen an die Gesamtheit als selbstverständlich empfand. Um zu dieser neuen Einschätzung

des Individuums als selbständiger juristischer Person zu gelangen, bedurfte es nicht zuletzt auch einer allgemeinen Umstellung des Denkens auf das Einmalige und Besondere: diese allgemein-philosophischen Grundlagen waren aber durch den Nominalismus Ockhams gegeben worden.

Da nun das Recht, für dessen Walten der Staat zu sorgen hat, nach Ockhams Ansicht nicht aus dem kirchlich-christlichen Ideenkreis entstand, sondern vom Christentum unabhängig ist und über der Kirche steht, mußte eine neue Grundlage gesucht werden, auf der es aufgebaut werden konnte. Diese Basis findet Ockham in den Gesetzen der Natur, sein Recht ist Naturrecht: was dem Naturgesetz nicht zuwider ist, darf auch dem Recht nicht zuwider sein. Diese zwei Momente — die neue Wertung der Persönlichkeit gegenüber der Korporation und die Verknüpfung des Rechtes mit den Gesetzen der Natur — führen nun Ockham dazu, die Staatsgründung aus einem Vertrag der Staatsangehörigen abzuleiten. Damit hatte Ockham den Weg geebnet zu den späteren Vertragstheorien, wie sie insbesondere durch Grotius und Hobbes ausgebildet wurden.

Wie bei vielen Ideen des Renaissancedenkens finden sich die ersten Ansätze zu diesen Vertragstheorien auch schon in der Thomistischen Philosophie. Denn daß die Gründung des Staates auf einen Vertrag zurückzuführen sei, hatte auch schon Thomas gelehrt, nur fehlte ihm bezeichnenderweise die eindeutige Klarheit in der Durchführung des Gedankens. Er läßt nämlich zwei Möglichkeiten offen: einmal erscheint ihm der Staat als ein künstliches Gebilde, das durch ein juristisches Experiment vieler Personen, nämlich durch einen Vertragsabschluß entsteht; andererseits versucht er aber die Entstehung des Staates aus der Familie abzuleiten, die durch die natürliche Erweiterung zu Geschlecht, Stamm und Volk schließlich zum Staate anwächst. Wenn auch bei diesem zuletzt genannten Erklärungsversuch patriarchalisch-hierarchische Gedankengänge bestimmend waren, die sich in echt mittelalterlicher Denkweise zunächst auf die Gemeinschaft und erst in zweiter Linie auf das Individuum richteten, so war doch andererseits in der Annahme eines organischen Wachstums von der Familie zum Staat ein

Weg beschritten worden, der ebenfalls in die staatstheoretische Ideenwelt der Renaissance führte[215].

Ebenso wie Thomas von Aquino sucht auch der Franzose Jean Bodin (1530—1597) den ursprünglichen Bestandteil des Staates in der Familie; sie ist die Keimzelle, aus der sich allmählich die größere Gemeinschaft entwickelt[216]. Aber Bodin ist doch zu sehr Renaissancemensch, um gleiche Schlußfolgerungen zu ziehen wie die scholastischen Staatstheoretiker. Er stellt den Staat nicht in eine transzendente Beleuchtung, sondern faßt ihn als Naturprodukt auf. Ja er wagt sich im fünften Buche seines großen staatstheoretischen Werkes an eine Psychologie der Völker: er sucht die Charaktereigenschaften der verschiedenen Nationen zu ergründen, indem er den Einfluß des Himmelsstriches, der Bodenbeschaffenheit und des Klimas in Erwägung zieht. So scheint es ihm ein Naturgesetz zu sein, daß bei den Völkern des Südens die Religion eine wichtigere Stelle einnimmt als bei den rauhen Völkern des Nordens, wo die Gewalt herrscht, während bei den Völkern der Mitte Klugheit, Gerechtigkeit und Mäßigung zu finden sind. Solche Verschiedenheiten in dem Charakter der Nationen müssen nun für die Frage entscheidend sein, welche Staatsform für jede einzelne Nation die beste ist. Damit wird also der Staat ein individueller Organismus.

Ähnliche Gedanken hat auch der Florentinische Staatsmann Nicolo Machiavelli (1469—1527) gehegt; so spricht er beispielsweise davon, daß man bei den von ihm empfohlenen Maßnahmen zur Befestigung der fürstlichen Herrschaft die besonderen Verhältnisse der einzelnen Staaten berücksichtigen muß[217].

Wichtig sind ferner Bodins Ansichten über die Monarchie. In der von ihm versuchten Durchführung des Gedankens von der Notwendigkeit des Herrscheramtes waltet nämlich eine große Unklarheit, die gegen seine sonstige Klarheit und Sicherheit merkwürdig absticht. Einmal vertritt Bodin die Ansicht, der Souverän sei von allen menschlichen Gesetzen unabhängig, andererseits beschränkt er aber diese unabhängige Gewalt des Fürsten durch sittliche Postulate und auch durch politische Gesetze. Diese Inkonsequenz darf man aber nicht auf Bodins Rechnung allein setzen, sie ist für die staatstheoretischen

Ansichten der Renaissance überhaupt typisch. Bodins scheinbarer Antipode Machiavelli ist ebenfalls nicht frei davon.

In der Renaissance stoßen nämlich zwei Tendenzen aufeinander, um deren Synthese diese beiden größten Staatstheoretiker der Epoche — Bodin und Machiavelli — unbewußt ringen. Unsere vorhergehenden Untersuchungen lassen uns diese zwei Gegensätze sofort erkennen: der Renaissancemensch faßt den Staat einmal als einen Organismus auf, der aus natürlich gegebenen Vorbedingungen entsteht und, ebenso wie die ganze Natur, organischen Entwicklungsgesetzen unterworfen ist. Andererseits liegt aber im Denken der Renaissance eine so bedeutsame Würdigung des einzelnen Menschen, daß sich der einzelne nicht ohne weiteres als fremddienliches Glied in ein größeres Gefüge einordnen läßt. Die organologische Denkweise und die individualistisch-demokratische stehen sich somit als Gegensätze gegenüber, denn die schroffe Durchführung der ersten zwingt zu der Annahme, die Monarchie sei die beste Staatsform, weil sich ja die Alleinherrschaft aus den patriarchalischen Zuständen ableiten läßt, welche als familiäre Frühformen des monarchisch regierten Staatskörpers infolge der Vorherrschaft des ältesten Familienmitgliedes bestanden haben; die Durchführung der individualistischen Denkweise aber zwingt zu der Annahme, die Demokratie sei die zweckmäßigste Staatsform. In der klaren Entscheidung zwischen diesen zwei Möglichkeiten schwanken Bodin und Machiavelli: Bodin, der republikanisch denkt, fordert doch die Monarchie, Machiavelli, der in seinen „Erörterungen über die erste Dekade des Titus Livius" republikanische Ideen vertritt, zeigt sich in seinem fast gleichzeitig entstandenen Buche „Vom Fürsten" als Monarchist[218]. Man hat sich infolge dieser Widersprüche in der recht zahlreich gewordenen Machiavelli-Literatur immer wieder gefragt, welcher Machiavelli nun eigentlich der richtige und wahrhaftige sei[219]. Die einen behaupten, sein Buch „Vom Fürsten", das dem Unterdrücker der Florentinischen Freiheit gewidmet ist, sei nur aus dem egoistischen Motiv entstanden, sich bei dem jungen Mediceerherzog in Gunst zu setzen. Ihnen gesellen sich diejenigen zu, die mit dem Maßstabe der moralischen Wertung an Machiavelli herantreten und ihn

wegen seiner Unsittlichkeit verdammen, — der „Antimachiavell" des Preußenkönigs ist das bekannteste Werk dieser Gattung. Andere wieder glauben, daß er mit Verzicht auf seine republikanischen Ideale dem tatkräftigen, bei der Verfolgung seiner Ziele nicht vor brutalen Mitteln zurückschreckenden Lorenzo nur deshalb seine Ratschläge erteilt habe, weil ihm die Größe und die Einheit Italiens höher standen als die eigenen Parteiziele; Leopold von Ranke hat dieser letzteren Meinung treffend Ausdruck gegeben, wenn er sagt: „Uns laßt endlich gerecht sein. Er suchte die Heilung Italiens; doch der Zustand desselben schien ihm so verzweifelt, daß er kühn genug war, ihm Gift zu verschreiben[220]."

Die Wahrheit liegt aber tiefer, sie darf vor allem nicht allein in der Persönlichkeit Machiavellis gesucht werden, denn seine Staatslehre ist mit den allgemeinen zeitideellen Momenten stark verknüpft. Eine Analyse der hauptsächlichsten Staatstheorien der Renaissance soll uns diese Wahrheit finden helfen.

Dem einstigen Florentinischen Staatsmann schwebt der kraftvolle antike Staat als Idealbild vor. Deshalb ist auch seine ganze Staatslehre von antiken Vorbildern auffallend beeinflußt: Polybios, Thukydides, Ovid, Cicero und vor allem Aristoteles sind ihm bekannt, er hat aus deren staatstheoretischen Werken oft große Partien wörtlich übernommen[221]. In dieser Anlehnung an die Antike lag ja ein Zug, welcher dem Italiener auch während des Mittelalters besonders eigentümlich war und in der Renaissance machtvoll auflebte[222]. Bei Machiavelli darf man aber trotzdem nicht verkennen, daß er die antiken Anregungen durchaus selbständig in sich verarbeitet.

Diese antike Beeinflussung wirkt hauptsächlich mittelbar durch die Förderung des historischen Sinnes. So entsteht vor allem der Gedanke, die italienische Geschichte sei nur eine Fortsetzung der römischen. Dieser Gedanke wurde hauptsächlich von denjenigen Publizisten durchgeführt, welche die nur historisch zu begründenden Rechte des weltlichen Herrschers gegenüber den vom Himmel sanktionierten Machtansprüchen des Papstes zu verteidigen suchten; Dante ist der wichtigste Vertreter dieser Richtung, doch darf insbesondere auch Lorenzo Valla nicht vergessen werden, der durch tiefgründige geschicht-

liche Forschungen die Konstantinische Schenkung als falsch nachweist.

Dieser geschichtliche Sinn äußert sich schließlich in dem Drang, die wechselnden politischen Ereignisse festzuhalten. Giovanni Villani muß in dieser Hinsicht als einer der bedeutendsten Geschichtsschreiber in der Renaissance genannt werden, nächst ihm aber auch Machiavelli, der in seiner Geschichte von Florenz mit feinem Verständnis die Verwicklungen und lebendigen politischen Kräfte, die interessanten Einzelheiten und die führenden Persönlichkeiten festzuhalten weiß[223]. Die Geschichtsschreiber der Renaissance standen ja selbst zu sehr in den machtvollen Bewegungen ihrer Zeitgeschichte, um nicht den Rhythmus des historischen Lebens in höchster Lebendigkeit mitzuempfinden. Das trifft auch vor allem für Machiavelli zu, der mit den mächtigsten Erscheinungen seiner Tage in nahe Beziehungen trat. Die starke Wirkung, die dadurch in sein historisches Empfinden und in sein Darstellungsvermögen historischer Zusammenhänge und Verwicklungen hineinkam, ist nicht zu verkennen; wenn er über die führenden Persönlichkeiten seiner Tage, mit denen er in Berührung trat, zu sprechen beginnt, dann wird seine Schilderung besonders lebendig, dann weiß er die großen politischen Bewegungen so wiederzugeben, daß er dadurch seiner Zeit den Vollsinn des historischen Lebens einhaucht[224]. Dieses rege Interesse des geschichtlichen Denkens an den Ereignissen der jüngsten Vergangenheit ist für Machiavelli und seine Zeitgenossen bemerkenswert; bezeichnenderweise muß man im Buche „Vom Fürsten" das dritte und siebente Kapitel wohl als die besten ansprechen, denn in ihnen schildert Machiavelli in äußerst plastischer Weise die Taten des Cesare Borgia und Ludwigs XII., die er beide persönlich kennen gelernt hatte.

Durch dieses geschichtliche Denken erfahren nun die sozialphilosophischen Anschauungen eine maßgebende Beeinflussung. In dem ewigen Wandlungsprozeß der Geschichte gibt es keinen Stillstand. Das geschichtliche Leben rückt aus dem Blickfeld christlicher Zweckdienlichkeit heraus, und der Sinn für die immanenten Gesetzmäßigkeiten, die in ihm wirksam sind, wird geschärft. Die Erkenntnis, daß es in der Geschichte nichts Bleibendes,

sondern nur beständige Dynamik gibt — eine Erkenntnis, die noch unbewußt und triebhaft ist —, führt nun in der Sozialphilosophie zu jenem zeitideellen Moment, das wir zur Lösung des Machiavelliproblems für notwendig erachteten: es handelt sich um den für die Renaissance eigentümlichen Gedanken, daß der Staat ein lebendiger Organismus ist, welcher Zeiten der Blüte und des Reifens und Perioden des Welkens und Vergehens nach unabänderlichen geschichtlichen Gesetzmäßigkeiten durchmachen muß. Neben Machiavelli hat auch Bodin diesen beständigen organisch verlaufenden Kreislauf im Wandel des Geschehens klar erkannt: *aeterna quadam lege naturae conversio rerum omnium velut in orbem redire videtur*[225]. Auch Guicciardini äußert daher einen für seine Zeit typischen Gedanken, wenn er von dem ewigen Kreislauf der Verfassungsformen spricht; Gaspary berichtet darüber: „Er sieht wohl, daß im Privatleben jeder sein eigener Herr sein möchte, was aber das öffentliche Leben betrifft, so erkennt er bei den Menschen nicht sowohl ein natürliches Verlangen nach Freiheit, als ein solches zu herrschen, den anderen überlegen zu sein. Die, welche danach streben, blenden nur die anderen mit dem Namen der Freiheit, um ihre Zwecke zu erreichen, und die Menge, da sie zu herrschen nicht hoffen kann, begehrt nach Gleichheit, und ist sie erlangt, so bleiben die Wünsche auch wieder dabei nicht stehen, und wer vorher nicht unterdrückt sein wollte, will dann selbst unterdrücken[226]".

Am schärfsten prägt aber Machiavelli den Gedanken von dem beständigen Wechsel der Verfassungsformen. Ihm erscheint die Geschichte jeder Gemeinschaft als ein beständiger Kreislauf von Ordnung und Zerrüttung: die Monarchie führt den Staat durch zielbewußte Politik zu einer Blütezeit, sie macht sich aber selbst durch die schwächlichen Persönlichkeiten, die kraft der Erbfolge zur Herrschaft gelangen, unmöglich und artet zur Tyrannis aus; diese wird durch die notwendige Empörung der ersten Geschlechter aufgehoben, es folgt nun die Regierungsform der Aristokratie, die allmählich zur Oligarchie ausartet; nunmehr empören sich die untersten Volksschichten, die Demokratie siegt, sie führt aber nach einer gewissen Zeit zur Anarchie; dieser wird durch eine Monarchie ein Ende bereitet, und der Kreislauf beginnt von

neuem. Im zweiten Kapitel seiner „Erörterungen über die erste Dekade des Titus Livius" hat Machiavelli diese Ansicht besonders ausführlich dargelegt, sie wiederholt sich aber in zahlreichen Variationen in allen seinen Schriften und darf wohl als das Grundschema seiner Sozialphilosophie gelten.

Wenn also ein ewiger Kreislauf der Verfassungsformen herrscht, so ist es klar, daß der energische Mediceerherzog der Beherrscher des gesamten Italiens werden mußte, denn nur er konnte die Einheit desselben herstellen. Nicht aus devoter Gesinnung rät der Republikaner Machiavelli zur Gründung eines italienischen Königtums, sondern sein politischer Instinkt weiß in dem so geschaffenen monarchisch regierten Staatswesen die Keime neuer Verfassungsformen lebendig. Dieselbe Gesetzmäßigkeit des periodischen Wechsels, durch welche die Monarchie zu Fall kommt, läßt auch einmal die Republik erstehen. Und so wird der Kreislauf stets weitergehen.

Bei diesem ständigen Wechsel der Verfassungsformen mögen sich die Sozialphilosophen der Renaissance für eine bestimmte Verfassung nicht entscheiden. Überall sehen sie im Guten doch wieder die Keime des Schlechten, und aus dem Schlechten sehen sie wieder Gutes entstehen. Deshalb ist ihnen die Form nichts mehr und der Inhalt alles; Bodin spricht beispielsweise davon, daß ein monarchischer Staat sehr republikanisch sein kann und ein republikanischer sehr despotisch[227]. Und damit äußert Bodin einen für die Sozialphilosophie der Zeit typischen Gedanken: weil man nämlich die beständige Dynamik der Verfassungsformen als Gesetz erkannt hat, aber andererseits doch das im politischen Denken so begreifliche Verlangen besitzt, das Gemeinwesen vor der Unsicherheit beständiger Umwälzungen zu bewahren, so sucht man die Regierung derart zu gestalten, daß sie sowohl monarchisch wie auch aristokratisch und demokratisch ist. Schon Cusanus stellt den Monarchen nur als Vertreter des gesamten Volkes hin, das ihm die erteilte Regierungsgewalt jederzeit wieder entziehen kann[228], und ähnlich erklärt auch Guicciardini, daß nur eine solche Regierungsform zu empfehlen sei, welche alle Vorzüge der Demokratie, Aristokratie und Monarchie in sich vereine[229]. Auch Machiavelli macht einen entsprechenden Vorschlag; nach seiner Ansicht

sollen sich alle drei Verfassungsformen — Herrschaft eines einzelnen, Herrschaft der Vornehmen und Volksherrschaft — so zusammenfügen, daß der Staat zu einem geschlossenen Organismus wird, in welchem ein Verfassungsprinzip das andere bedingt[230]. Aber mit dieser gemischten Verfassungsform glaubt Machiavelli noch keineswegs einen bleibenden Zustand der Ruhe zu schaffen, sondern in dem auf diese Weise gebildeten Staatsgefüge darf die organische Bewegung nicht fehlen: „Es ist eine ausgemachte Wahrheit, daß alle Dinge auf der Welt ihre Lebensgrenze haben. Aber nur diejenigen vollenden den ganzen, ihnen im allgemeinen vom Himmel vorgezeichneten Lauf, welche ihren Körper nicht in Unordnung bringen, sondern ihn so in Ordnung halten, daß er sich nicht verändert, oder wenn er sich verändert, es zu seinem Heile, nicht zu seinem Verderben ist. Und da ich von zusammengesetzten Körpern rede, wie die Staaten und Religionsgesellschaften es sind, so meine ich, daß die Veränderungen ihnen zum Heile gereichen, welche sie oft auf ihre Anfänge zurückführen. Und darum haben diejenigen die beste Ordnung und die längste Dauer, welche sich vermittels ihrer Einrichtungen häufig erneuern können oder durch einen Zufall, außerhalb solcher Einrichtung, zu dieser Erneuerung gelangen. Und es ist klarer als der Tag, daß ohne Erneuerung diese Körper keine Dauer haben. Die Art der Erneuerung ist, wie gesagt, die Zurückführung derselben auf ihre Anfänge; denn alle Anfänge der Religionen, Republiken und Königreiche müssen in sich etwas Gutes haben, vermittels dessen sie ihr erstes Ansehen und ihr erstes Wachstum wiedergewinnen können. Da aber dieses Gute im Laufe der Zeit verdirbt, so muß es, wenn nicht etwas dazwischentritt, was es wieder ins Gleis bringt, den Körper töten. Die Arzneigelehrten sagen, indem sie von dem menschlichen Körper reden: *quod quotidie aggregatur aliquid, quod quandoque indiget curatione.* Diese Zurückführung auf den Anfang geschieht, wenn wir von Republiken reden, entweder durch ein äußeres Ereignis oder durch innere Klugheit[231]".

Es gibt also letzten Endes im Staatsleben nichts Bleibendes, sondern es herrscht das ewige Gesetz der Verwandlung. Somit können wir als wesentlichen Grundzug des sozialphilosophischen Denkens der Renaissance fest-

stellen, daß auch in ihm — ähnlich wie in der Naturphilosophie — die Vorstellung eines beständigen organischen Lebens bestimmend ist. —

Bei Machiavelli und Bodin werden die sozialphilosophischen Anschauungen aus der Vollkraft des historischen Lebens heraus geboren, die Anlehnung an gewisse antike Autoren, die vor allem bei Machiavelli nachzuweisen ist, tritt zurück hinter die zeitgeistigen Elemente, die die Lehren beider Männer bestimmen. Anders ist das bei zwei Staatstheoretikern, die noch zu berücksichtigen sind, nämlich bei Campanella und Thomas Morus. Bei ihnen ist besonders die Abhängigkeit von den Platonischen Anschauungen auffallend.

Das Fehlen einer wirklichen historischen Ursächlichkeit verhindert vor allem Campanella[232] daran, mit den Realitäten des staatlichen Lebens zu rechnen. Unklar empfindet er das auch, deshalb löst er seinen „Sonnenstaat" vollständig von den Beziehungen zu anderen Staaten. Auch der Einfluß geographischer Verhältnisse, wie ihn Bodin so sehr berücksichtigt, verschwindet vollkommen. Der Idealstaat Campanellas braucht weder mit den Erschütterungen des geschichtlichen Lebens noch mit den zerstörenden Kräften der Natur zu rechnen. Das Leben der Staatsbürger bleibt immer in einem Zustand der idealen Ruhe und Abgeklärtheit. Irgendwo in der blauen Einsamkeit des Meeres liegt die Insel, auf der der Sonnenstaat errichtet wurde. Ein milder südlicher Himmel wölbt sich in gleichmäßigem Blau über sie. So ist der Staat losgelöst von aller Dynamik des Lebens. Das Leben der Menschen auf dieser Insel ist sozialistisch geordnet. Die Herrscher sind Priester und Philosophen. — Bei der Beurteilung dieser sozialphilosophischen Lehren Campanellas muß man bedenken, wie sehr sie von seinen naturphilosophischen Anschauungen entfernt sind. Erklärlich wird das dadurch, daß diese Auffassungen aus der Jugendzeit Campanellas stammen, als sein Platonismus noch unverhüllter zutage trat, und die Telesianischen Ansichten, die ihn später durchsetzten, noch nicht das Gesamtbild Campanellas bestimmen halfen. Außerdem kommt in Betracht, daß Campanella in seinen sozialphilosophischen Ansichten von den Interessen Roms beeinflußt wird und deshalb Machiavellis Nationalitätsprinzip bekämpft.

Bei Thomas Morus (1480—1535)[233] muß man bedenken, daß er der Kanzler eines Inselvolkes ist, das sich, wenn es will, von dem Kräftespiel der Festlandsvölker entfernt halten kann. Deshalb muß die Verwirklichung sozialphilosophischer Postulate hier leichter erfolgen als dort, wo außenpolitische Einwirkungen stärker zu berücksichtigen sind. So kann Thomas Morus mit ganz anderen Verhältnissen rechnen als Machiavelli. Die Herstellung einer idealen Gesellschaftsstruktur nach Platonischem Vorbild spielt bei ihm eine große Rolle. In seiner „Utopia", die einer ganzen Literaturgattung den Namen gegeben hat, werden schon eine ganze Menge moderner Probleme — allerdings in phantastischer Form — aufgerollt: wirtschaftlicher Kommunismus, Übervölkerung, politische Rechte der Frauen, Organisation der Arbeit, Abneigung gegen den Krieg.

Die scholastischen Staatstheorien des späten Mittelalters finden bei einigen Jesuiten wie Mariana, Bellarmin, Suarez und anderen eine Fortsetzung. Einen engen Anschluß an die Aristotelische Sozialphilosophie suchen die protestantischen Führer, insbesondere Luther und Melanchthon. Der Gedanke des Naturrechtes wird vor allem weitergebildet von Johannes Althusius (1557 bis 1604), Albericus Gentilis (1551—1611) und Hugo Grotius (1583—1645). So gewährt Grotius dem Individuum gegenüber der Gemeinschaft große Freiheit. Der natürliche Zustand ist nach seiner Ansicht der des ganz isolierten Menschen. Dieser anfängliche Naturzustand wird durch das Aufkommen des Eigentumsbegriffes zerstört, wodurch Kämpfe zwischen den nach Besitz strebenden Individuen entstehen. Um diesem Kriegszustand zwischen allen ein Ende zu machen, treten mehrere Individuen zusammen, um durch Vertragsabschluß einen Staat zu bilden, in welchem das Eigentum durch Gesetze geschützt wird. Später führt Hobbes ähnliche Gedankengänge noch schärfer durch. — Diese zuletzt genannten Sozialphilosophen der nordwestlichen Meeresstaaten sind aber von der eigentlichen Hochrenaissance zeitlich so weit entfernt, daß wir ihre Anschauungen nicht mehr als typischen Ausdruck des Renaissancedenkens ansehen dürfen.

## V. RÜCKBLICK UND PSYCHOLOGISCHE ANALYSE

Eine geschlossene Darstellung der Renaissancephilosophie hat mit der großen Schwierigkeit zu kämpfen, aus der verwirrenden Fülle von Denkerpersönlichkeiten und Gedankenrichtungen dasjenige herauszuarbeiten, was für die Zeit typisch ist, ohne dabei dasjenige, was dem Zeitgeist nicht angehört, sondern übernommen wurde oder individuell bedingt war, unberücksichtigt zu lassen. Um nun diese zeitideellen Faktoren im Bewußtsein festzuhalten, soll noch einiges über die eigentümliche Struktur des Renaissancedenkens gesagt werden.

Die geistige Lebenshaltung der Renaissance bedingt vor allem eine selbständigere Stellung des Individuums zur philosophischen Arbeit. Ebenso wie sich die mittelalterlichen Bindungen auf den Gebieten des sozialen Lebens lockern und die Persönlichkeit innerhalb der Gemeinschaft eine freiere Stellung erlangt[234], so wird auch die Einstellung des einzelnen Denkers zum philosophischen Zeitgehalt eine selbständigere und kritische. Nicht mehr die Schule, sondern die Persönlichkeit gibt jedem System ein eigentümliches Gepräge.

Die mittelalterliche Philosophie zeigt diesen starken individuellen Zug weder in ihrer scholastischen noch in ihrer mystischen Richtung; eine Ausnahme bildet lediglich die neuplatonische Vätermystik, weil sie noch von der spätantiken Persönlichkeitskultur zehrt. Mit der scholastischen „Methode" werden naturgemäß nur Kollektivprodukte geschaffen, und jede Denkenergie, die nach individueller Gestaltung drängt, zersetzt sich selbst in dem starren Formalismus der Aristotelischen Logik[235]. Selbst bei den größten Persönlichkeiten der Scholastik beruht die erstaunliche Fähigkeit zur aufbauenden Systematik hauptsächlich auf dem Vorhandensein der überlieferten, allgemeingültigen Denkinhalte, welche eine Entlastung des eigenen erkenntniskritischen Bemühens bewirken. Denn im mittelalterlichen Geistesleben herrscht — wie Baeumker einmal sagt[236] — der Charakter der Rezeptivi-

tät und der Glaube an die Autorität, so daß den traditionellen Grundlagen eine maßgebende Bedeutung zukommt. So wird die philosophiegeschichtliche Entwicklung im Mittelalter weniger von einzelnen markanten Denkern bestimmt, sondern mehr von großen Denkgemeinschaften. Die mittelalterliche Philosophie ist hauptsächlich Schulwissenschaft. Wer sich irgendwie schulmäßig mit der Wissenschaft beschäftigt, wird als *„scholasticus"* bezeichnet.

Es wurde schon betont, daß im frühen Mittelalter noch starke persönliche Momente das Denken bestimmen. Augustins Erkenntnisse werden in einem gewaltigen Kampfe mit den Kulturmächten der sterbenden Antike errungen, und seine Ethik insbesondere fließt aus dem tiefen Born geläuterter Erfahrung. So ist im frühen Mittelalter der Schulzusammenhang ein noch recht loser. Erst in der romanischen Zeit entstehen Schulen, vor allem bekommt die Lehrgestaltung durch die aufkommenden Mönchsorden einen festen Zusammenhang[237].

Nun hat man zwar sehr oft in der mittelalterlichen Mystik im Gegensatz zur Scholastik einen individuellen Grundzug wahrnehmen wollen. Für die neuplatonische Vätermystik gilt das, wie gesagt, ohne Zweifel, aber nicht mehr so stark für die Mystik der gotischen Zeit. Auch sie erhält einen — wenn auch schwächeren — schulmäßigen Charakter, der sich nicht allein durch die Überlieferung und gleichmäßige Methodik in der Ausarbeitung der Denkinhalte kundgibt, sondern vor allem durch eine gewisse Gleichmäßigkeit des mystischen Erlebens in Erscheinung tritt[238]. Man bemerkt bei fast allen gotischen Mystikern den gleichen Schwung in der Echtheit der Empfindung, man sieht überall den gleichen kühnen Vorstoß ins Unbegreiflich-Transzendente, und man beobachtet Erlebnisformen, die wohl für das allgemeine Weltgefühl der Zeit, aber nicht so sehr für den einzelnen Mystiker typisch sind. So strebt die mystische Philosophie des Mittelalters nach einer beseligenden Aufhebung des Individuellen im Allgemein-Göttlichen. Mit Eckhart dagegen ändert sich das, seine Mystik ist mehr individuell bedingt, ebenso auch diejenige eines Tauler, eines Seuse und all der Späteren. Dagegen zeigt beispielsweise die Mystik der Minoriten durchgehend von Franziskus von Assisi ab bis zu Bonaventura starke gemeinsame Züge.

So trägt also das mittelalterliche Denken — sowohl in seinen scholastischen wie auch in seinen mystischen Äußerungsformen — einen überindividuellen Charakter. Nicht der Einzelne, sondern die Gemeinschaft denkt, und trotz äußerlicher Absonderung erlebt auch der Einzelne in den traditionellen Erlebnisformen der Allgemeinheit. Ebenso wie sich die meisten, teilweise schon recht naturalistisch wiedergegebenen Skulpturen der Gotik doch in ihrer individuellen Bewegtheit in den kühnen Schwung der gotischen Architektur einordnen, so auch das Denken der Scholastiker und das Erleben der Mystiker in die ins Transzendente zielende Denkrichtung der Zeit.

Das ändert sich nun in der Renaissance erheblich. Nicht mehr die großen Schulzusammenhänge bestimmen die Art des Philosophierens, sondern man sucht sich im Gegenteil von dem durch Autoritäten und traditioneller Methodik gebundenen Denken der mittelalterlichen Korporationen zu lösen; so fliehen Giordano Bruno, Ulrich von Hutten und viele andere aus der klösterlichen Enge ins bunte Leben, wo jetzt der mutige Einsatz der Persönlichkeit am meisten gilt. Die gesellschaftlichen Bindungen werden gelockert, und insbesondere in Italien blüht eine verwegene Kondottierenromantik[239]. Im kirchlichen Leben zeigen sich diese Loslösungstendenzen ebenfalls in der reformatorischen Befreiung von der uniformen geistigen Zentralmacht, die in der Kirche und deren Institutionen eine weithin herrschende Verkörperung gefunden hatte. Und in der Kunst wird der monumentale Stilwillen der gotischen Architektonik von neuen, individuell bedingten Schöpfungen abgelöst, die nach einem mehr intimen Gepräge verlangen.

So sind auch nicht mehr die *„scholastici"* diejenigen, welche allein philosophische Arbeit leisten, sondern es wird in allen Bevölkerungsschichten mit viel Eifer und großem Ernst über die letzten metaphysischen Probleme nachgedacht. Man arbeitet infolgedessen auch nicht mehr methodisch an dem Wahrheitsgehalt der überlieferten Denkinhalte, sondern ein jeder wird von dem befreienden Hauch eines individuell bedingten Denkens mächtig ergriffen, ganz gleich, ob es sich um entlaufene Mönche, um wandernde Ärzte, um einen Görlitzer Schuster oder einen römischen Kardinal handelt. Das Philosophieren ist also

nicht mehr eine summarische Überlieferung einmal erkannter Wahrheiten, sondern subjektiv bedingte Erkenntnisarbeit. Deshalb spielen auch die äußeren Lebensumstände der Renaissancephilosophen eine weit wichtigere Rolle als diejenigen der mittelalterlichen Denker, deren Lebensführung gewöhnlich wenig abwechslungsreich war. So spürt man beispielsweise bei der ursprünglichen Darstellungskraft Hohenheims die innige Verbundenheit mit der Natur, man sieht ihn ziellos auf den Landstraßen Europas wandern und über einsame Gebirgszüge streifen, und bei seinem oft derben Räsonnieren kann man sich leicht in die Herbergen und Schenkstuben versetzen, wo der seltsame Wanderarzt Unterkunft findet. Böhmes schlichte Einfalt dagegen führt in die kleine Schusterwerkstatt, in die schon ein sich brechender Sonnenstrahl Erkenntnisse hineinträgt. Wie groß sind hier — trotz aller Geistesverwandtschaft — die Unterschiede der Persönlichkeiten! Wie gering dagegen waren sie gewöhnlich im Mittelalter!

Somit mußte naturgemäß auch jedes traditionelle Denkschema überwunden werden, denn der mittelalterliche Schulbetrieb hatte ja sowohl die Gedankenentwicklung wie auch die Form des Ausdruckes bestimmt. Das Denken der Renaissancephilosophen flutet dagegen ohne starke methodische Bändigung einher; der Dialog wird — wie vor allem bei Giordano Bruno — ein beliebtes Darstellungsmittel, mit dessen Hilfe man die Beweisführung von der syllogistischen Schwerfälligkeit des scholastischen Aristotelismus befreien und mit dramatischer Wucht vortragen kann. Oder man liebt es auch — Montaigne ist in seinen „Essais" ein bekanntes Beispiel dafür —, die Ideen, welche Lektüre und Leben gerade zuführen, ohne einen methodischen Leitfaden vorzutragen[240]. Denn das Philosophieren ist nicht mehr systematische Arbeit, sondern innerstes persönliches Bedürfnis; Jakob Böhme entschuldigt seine Schriftstellerei damit: „Nicht schreibe ich mir solches zum Ruhm, denn mein Ruhm stehet in meiner Hoffnung des Zukünftigen, ich bin sowohl ein armer Sünder wie alle Menschen, und gehöre auch vor diesen Spiegel; sondern ich verwundere mich, daß sich Gott in einem so einfältigen Mann will also ganz und gar offenbaren und treibet ihn noch dazu, solches aufzuschreiben, da

doch viel bessere Skribenten wären, die es viel höher könnten schreiben und ausführen als ich, der ich nur der Welt Spott und Narr bin ... Aber ich kann und will ihm nicht widerstehen: denn ich bin oft in großer Arbeit gegen ihn gestanden, so es nicht sein Trieb und Wille sei, daß er solches wolle von mir nehmen; aber ich finde, daß ich mit meiner Arbeit gegen ihn nur habe Steine zu diesem Bau zugetragen[241]." So wendet sich das Denken auch von aller Bücherweisheit fort, und die Natur und das Leben sollen Lehrmeister sein. Paracelsus gibt diesem Gedanken seiner Zeit oftmals Ausdruck.

Eine solche Verwurzelung der philosophischen Arbeit in der Persönlichkeit und ihren Lebensumständen führt natürlich auch dazu, daß der unpersönliche Ton der Scholastiker nicht mehr zu finden ist. Die Sprachformen der Scholastik hatten in einem jahrhundertelangen Gebrauch ein typisches Gepräge angenommen. Den Renaissancephilosophen ist aber diese Terminologie der Scholastiker meist unbekannt, weshalb sie sich oft in mühsamer Arbeit eine neue schaffen müssen, eine Aufgabe, die der Görlitzer mit wahrhaft ursprünglicher Kraft für die deutsche Sprache löst: er spricht davon, daß aus Gott alles „urstandet", daß dem Nichts ein „Ichts" gegenübersteht und bildet noch manche andere Ausdrücke, die für seine urwüchsige Sprache so bezeichnend sind. Weil nun gewissermaßen neue Begriffe unter neuen Voraussetzungen geschaffen werden müssen, so spielen die lebendige Anschauung und das Gleichnis im Denken der Renaissancephilosophen eine besonders wichtige Rolle, eine Tatsache, auf die wir noch zurückkommen werden. —

Neben dieser neuen Bedeutung der Persönlichkeit verlangen auch die nationalen Faktoren in der Philosophie der Zeit eine erhöhte Beachtung[242]. Bezeichnend ist es schon, daß der Höhepunkt der gotisch-scholastischen Entwicklung im französischen Kulturkreis lag. Das hängt mit der eigentümlichen Struktur des französischen Geistes zusammen[243], welche vor allem durch einen rationalistischen Grundzug charakterisiert wird[244] und daher mit Vorliebe einem logischen Formalismus verfällt. Ein Drang zum Schematisieren und damit auch zur Abstraktion beherrscht das gesamte französische Denken[245].

Aus dieser französischen Geisteshaltung heraus ent-

standen nicht allein die großen Gedankenbauwerke der Scholastik, sondern auch die mit gleichem Konstruktionstalent geschaffenen steinernen Bauten der Gotik. Hier wie dort waltete ein gleiches Prinzip: der Wille zur systematischen Bändigung und symmetrischen Anordnung der künstlerischen oder gedanklichen Elemente. Paris, als der kulturelle Mittelpunkt Frankreichs, ist auch das Zentrum dieser gotisch-scholastischen Kultur. Um 1250 herum liegt der Höhepunkt. Thomas von Aquino, sein Lehrer Albertus Magnus, Wilhelm von Auvergne und Bonaventura haben damals an der Pariser Universität gelehrt[246]; Peter von Monteau baute das klassische Produkt der gotischen Architektur, die St. Chapelle[247], und der damalige französische König, Ludwig der Heilige, den zwei freiwillig unternommene Kreuzzüge mit seinen französischen Scharen nach dem Orient führten, verkörperte in seltener Vorbildlichkeit die chevaleresken Eigenschaften des christlichen Ritters und gotischen Weltmanns.

Die geschilderte französische Geistesstruktur konnte sich — wie wir noch sehen werden — nur sehr schwer und unvollkommen auf der neuen Bewußtseinsbasis der Renaissance auswirken. Infolgedessen verlor auch Paris mit dem Abklingen der gotischen Kultur sehr schnell seine Bedeutung. Es setzte die schon erwähnte, der französischen Geistesart schroff widersprechende Dezentralisation der gelehrten Tätigkeit ein, die vor allem — auch das ist typisch — durch die nominalistisch gerichteten Universitätslehrer gefördert wurde, deren Gedankenwelt ja hauptsächlich aus den seelischen Dispositionen der Angelsachsen floß[248]. Neben der Gründung neuer Universitäten ist vor allem auch eine ebenso eifrige Gründung gelehrter Gesellschaften zu nennen, wodurch der mittelalterliche Schulzusammenhang von dem geselligen Zusammensein selbständiger Denker abgelöst wird.

Diese erwähnten Unterschiede zwischen Renaissance und gotischer Epoche lassen sich sehr gut an der Verschiedenheit zwischen dem gotischen Paris und dem Florenz der Renaissance beobachten. Beide Städte werden gewissermaßen zu Kristallisationspunkten zweier verschiedener zeitideeller Tendenzen sowie auch zweier stark voneinander abweichender nationaler Eigentümlichkeiten. Die Bedeutung von Paris ist mit dem Höhepunkt der goti-

schen Zeit verwachsen, die von Florenz dagegen mit dem Werden der Renaissance, Paris steht also am Ende, Florenz am Anfang einer Epoche. Und während das französische Paris alle zerstreuten Energien der gotisch-scholastischen Zeit an sich zieht, läßt Florenz eine Unsumme von Intelligenz und Talent ausströmen; Paris war ein Sammelbecken der gotisch-scholastischen Kultur, Florenz dagegen ist eine so wichtige Quelle der kulturellen Entwicklungen in der Renaissance, daß es sich durch seine beständige Zuführung frischer Kräfte an das italienische Geistes- und Kunstleben allmählich verblutet. Auf dem Boden dieser Florentiner Kultur, in der asketische Verzückung und wagemutige merkantile Spekulation, künstlerischer Formwille und diplomatische Schlauheit gleichermaßen zu beobachten sind, entsteht die berühmte Platonische Akademie, deren Mitglieder sich — im Gegensatz zu den Angehörigen der mittelalterlichen Schulgemeinschaften — nur zum Gedankenaustausch in zwangloser Geselligkeit vereinigen[249]. Denn ihnen gibt die Akademie keine Lehrsätze, sondern Anregungen. In den Gesprächen im Garten von Carreggi wird das Denken der Akademiemitglieder nicht durch eine dogmatisch-logische Gleichförmigkeit bestimmt, sondern durch die gleichen Berührungspunkte in der Vorliebe für Platon. Diese begeisterte Aufnahme der Platonischen Gedankenwelt ist aus den seelischen Dispositionen des Italieners erklärlich: sein intensives Vitalitätsgefühl ließ ihn den schönheitsvollen Platonismus höher bewerten als den langweilenden Peripatetizismus der Scholastiker. Dieses Hauptcharakteristikum der Geisteshaltung in der Platonischen Akademie bezeichnet also auch eine typische Grundtendenz der italienischen Geistesstruktur[250]: die starke Modifikation jedes Denkinhaltes durch eine ästhetische Wendung. Ferner liegt ein bemerkenswerter Unterschied des italienischen Denkens vom französischen darin, daß die Eigenart des französischen Geistes nach symmetrischem Aufbau und nach „Verstandeshelle" verlangt — wie Scheler einmal gut sagt[251] —, die italienische Geistesstruktur dagegen ein stärkeres Bedürfnis nach einem sensualistischen Denken hat. Der Gegensatz zwischen der französischen und der italienischen Geisteshaltung in der Renaissance zeigt sich auch sehr gut in der Art und Weise, wie die Platonische

Gedankenwelt aufgenommen wird: bei den Italienern erscheinen die Platonischen Denkinhalte in neuplatonisch-mystischer Beleuchtung; ganz anders aber reflektiert sich die Vorliebe der Zeit für Platon im französischen Denken; so schätzt auch Pierre de la Ramée Platon höher als den Stagiriten[252], aber sein Hauptinteresse richtet sich auf die Schulung des Denkens an der dialektischen Gewandtheit der Platonischen Darstellung. Und mit der impulsiven Einseitigkeit des Franzosen stellt Pierre de la Ramée den Satz auf, daß alles, was Aristoteles gesagt habe, falsch sei. Viel besonnener sind in dieser Hinsicht die Italiener: Bessarion und Marsilius Ficinus stellen Platon auch über Aristoteles, aber ihr letztes Ziel ist doch eine Vereinigung beider, wobei nur Platon den Vorrang behalten soll.

Die geschilderte Geisteshaltung der Italiener findet nun manchen verwandten Zug in der psychologischen Struktureinheit des englischen Geisteslebens[253]. Der Aristotelisch-logizistische Doktrinarismus der gotisch-scholastischen Zeit wird sowohl von dem italienischen wie dem englischen Sensualismus überwunden. Der geistigen Grundtendenz des Engländers war die schroffe Abstraktion des mittelalterlichen Denkens schon immer fremd gewesen, so daß ja der Zersetzungsprozeß der Scholastik hauptsächlich vom angelsächsischen Nominalismus ausging. Aber in einer Beziehung unterscheiden sich die englische und die italienische Geistesart erheblich: es fehlt dem englischen Sensualismus die ästhetische Wendung, die für den italienischen so bezeichnend ist. Der nüchtern-induktiv forschenden Methodik eines Bacon steht die glutvolle Intuition eines Giordano Bruno gegenüber. So ist es auch typisch, daß der Platonismus, der in Italien seit dem späten Mittelalter so große Bedeutung gewinnt, in der englischen Philosophie keine derartige Verbreitung findet[254].

Im deutschen Geistesleben der Renaissance läßt sich sehr stark das deutsche Bedürfnis nach Metaphysik feststellen[255]. Das soeben skizzierte Verlangen der angelsächsischen Denker nach empirischer Forschung und induktiver Methodik sowie auch die italienische Sehnsucht nach organischer Schönheit und großartiger Naturintuition treten hier zurück hinter einer beständig bohrenden Veranlagung zum metaphysischen Denken. Deshalb wird in

Deutschland die Reformation das gewaltigste Kulturereignis jener Zeit. Der Deutsche zeigt auch in seiner üppigen Renaissancemystik viel mehr Sinn für das Irrationale als alle anderen Völker. Daher verschwinden vor seinem Blick die praktischen Fragen der Politik, die fortan in England und Italien eine so beherrschende Rolle spielen. Und besonders typisch ist der deutsche Drang nach Komplexität[256], der als psychische Grundkraft alle Offenbarungen des Nationalgeistes durchglüht. Die Synthetisierung der Gegensätze ist ein Hauptcharakteristikum der deutschen Renaissancephilosophie, Nikolaus von Kues sucht die Gleichheit der Minima und Maxima zu beweisen, und Jakob Böhme weiß, daß jedes Ding seine „Widerwärtigkeit" hat, daß dem Nichts ein „Ichts", dem Nein ein Ja gegenüberstehen muß.

Die philosophischen Erscheinungen der französischen Renaissance sind bezeichnenderweise weniger reichlich als die der übrigen Länder. Denn der rationalistische Grundzug der französischen Geistesart, der nach klarer Symmetrie und teleologischer Belastung verlangt, konnte sich wohl in der gotischen Zeit, aber nicht in der Renaissance genügend auswirken.

Neben dem vorhin schon erwähnten Pierre de la Ramée ist wohl Montaigne die eigenartigste Denkernatur der französischen Renaissance. Mit ihm beginnt der französische Skeptizismus, der mit seiner zersetzenden Analyse im Gegensatz steht zu jener synthetisierenden Gedankenarchitektonik der gotisch-scholastischen Zeit, in der wir ein wichtiges Charakteristikum der geistigen Dispositionen des Franzosen sahen. Aber als Gegenströmung des scholastisch-dogmatischen Denkens ordnet sich auch dieser analysierende Skeptizismus in die allgemeine französische Geistesstruktur mit Notwendigkeit ein[257], denn er entsteht auf dem gleichen Boden jener rationalistischen Einstellung, die alle Erscheinungen des französischen Denkens charakterisiert[258]. Mit Descartes setzt dann eine typisch französische Verbindung von scholastischem Dogmatismus und dem Skeptizismus der französischen Renaissance ein. Denn auch Descartes räumt ja dem Zweifel eine große Bedeutung ein, aber für sein System ist derselbe nur der Ausgangspunkt, von welchem er zum festen Grund einer dogmatischen Gewißheit vordringt. Deshalb steht er

außerhalb der Renaissance in einer neuen Periode, in welcher sich der französische Drang zum rationalistischen Begreifen, zur Abstraktion und Konstruktion wieder stärker ausleben kann. Daher ist die Verwandtschaft zwischen Descartes und den Scholastikern oft recht auffallend, sie läßt sich auch an Einzelheiten aufzeigen: man denke beispielsweise nur an die Gottesbeweise des Descartes; auch das, was er über die Freiheit des menschlichen Willens sagt, darf als Bestätigung seiner Verwandtschaft mit dem Scholastizismus gelten[259].

So setzt also mit der Renaissance neben der Individualisierung auch eine Nationalisierung des Denkens ein, welche die zeitlich bedingte Struktureinheit keineswegs aufhebt, sondern nur jeder Offenbarung des Zeitgeistigen eine besondere Note verleiht.

Wollen wir nun in unserer psychologischen Analyse fortfahren, so müssen wir auf ein weiteres Moment hinweisen, nämlich auf die Befreiung von dem abstrakten Denken. Die Gedankenarbeit der Renaissancephilosophen strebt ja in auffallender Weise danach, den Menschen und die Welt in den Mittelpunkt ihrer Betrachtungen zu rükken. Diese neue Richtung des Denkens bedingt natürlich eine bisher unbekannte Bedeutung der lebendigen Anschauung für das Vorstellungsleben. Darin besteht ja vor allem die große Wichtigkeit der Renaissancephilosophie für die Denkarbeit der späteren Jahrhunderte, daß sie die nach Abstraktion verlangende Geisteshaltung der mittelalterlichen Philosophie überwindet.

Allerdings konnte die Bindung an die Anschauung in der Renaissance noch nicht so sein, daß nun eine wirklich induktive und experimentelle Denktechnik entstanden wäre, wie sie erst am Ausgang der Epoche von Bacon von Verulam und Galilei durchgeführt wurde. Das Denken der eigentlichen Hochrenaissance folgert aus der Anschauung noch keineswegs in methodischer Weise solche Erkenntnisse, die jederzeit nachprüfbar sind, sondern es empfängt aus der Anschauung plötzliche Intuitionen. Die hohe Bedeutung der neuplatonisch-mystischen Strömung für das Denken der Renaissance bricht hier wieder hervor, denn im Renaissancedenken spielt die zufällige Erkenntnis, die tiefe unerwartete Wesensschau eine ähnliche Rolle wie in der mittelalterlichen Mystik. Oetinger, der einen kurzen

Auszug der Böhmeschen Schriften verfaßt hat, spricht mit Recht von den „Blitzen der Einleuchtung", durch welche der Görlitzer ins Wesen der Dinge vordringt. Und die erste tiefe Erkenntnis, die Jakob Böhme hat, ist in dieser Hinsicht bezeichnend: die zufällige Beobachtung der Sonnenstrahlen, die sich in einem zinnernen Gefäß spiegeln, bringt ihn zum tiefsten Gedanken seines Systems, nämlich zu dem Gedanken, daß kein Ding ohne seine „Widerwärtigkeit" bestehen kann, daß das Negative vorhanden sein muß, damit sich das Positive durch seine Gegensätzlichkeit enthülle.

So werden also im Renaissancedenken aus der Anschauung nicht induktive, sondern intuitive Erkenntnisse gewonnen. Die Anschauung ist noch nicht der bloße Ausgangspunkt des Denkens, von wo dasselbe in methodischer Arbeit zur Erkenntnis des Gesetzes fortschreitet, sondern Bild und Gedanke umschlingen sich so innig, daß sie sich nicht trennen lassen. In dieser neuen Freiheit der Anschauung schwelgen die Denker der Renaissance mit der gleichen reizkräftigen Sinnenfreudigkeit wie die gleichzeitigen Maler.

Soll nun in den Büchern der Renaissancephilosophen etwas behandelt werden, das in seinem Wesen vollständig abstrakt ist, so bedient man sich gern eines Vergleiches, indem man Bilder heranzieht, die aus der lebendigen sinnlichen Anschauung stammen. Das läßt sich besonders gut bei Jakob Böhme beobachten; einfach und klar beginnt sein Hauptwerk mit einem solchen Vergleich: „Ich vergleiche die ganze Philosophie, Astrologie und Theologie samt ihrer Mutter einem köstlichen Baum, der in einem schönen Lustgarten wächst." Bei diesem Vergleich bleibt nun Böhme auffallend lange stehen, denn das Bild des Baumes ist ihm nicht ein bloßes Mittel zur Unterstützung der Reflexion, sondern der Gedanke haftet so eng am Bilde, daß er sich nicht davon lösen läßt. Es ist fast, als ob mit dem wachsenden Baum auch neue Erkenntnisse organisch wachsen. Wie ganz anders hat der gotische Mystiker Bonaventura das gleiche Bild benutzt. In seiner kleinen Schrift vom „Lebensbaum" ist er sich bewußt, daß der Vergleich nur dazu dient, das abstrakte Denken zu unterstützen, aber nicht abzulösen. Bonaventura gerät niemals so in den Bann seines Bildes, daß der ursprüng-

liche Gedankengang dadurch eine Ablenkung erfährt, sondern die Darstellung mündet, nachdem sie beim Bilde verweilt hat, doch wieder stets in eine allgemeine Reflexion. Für Bonaventura dient der „bildlich vorgestellte" Baum nur dazu, die Gedanken anschaulich zu fixieren, weil die Einbildungskraft eine „Stütze" der Erkenntnis sei[260]. Das Denken der Hochrenaissance dagegen braucht diese „Unterstützung" durch die anschauliche Vorstellung nicht mehr, weil die gesamte Gedankenwelt schon an und für sich bildhaft ist: zwischen Reflexion und Impression braucht keine Brücke mehr geschlagen zu werden, denn sie wurzeln beide in der gleichen Grundhaltung des seelischen Lebens. Diesem bildhaften Denken vertraut der Renaissancemensch vollkommen, so daß er nicht auf den Gedanken kommt, Bild und Denkinhalt zu trennen.

Bei dieser großen Bedeutung des Anschaulichen ist es selbstverständlich, daß auch die beständigen Bewegungen in der Natur mit einer neuen Anschaulichkeit erfaßt werden.

Der Rhythmus des Werdens und Vergehens war dem mittelalterlichen Denken fremd gewesen. Alles Sein wurde als ein ruhendes begriffen, das des äußeren Anstoßes zur Bewegung bedurfte. Das trat besonders in dem Thomistisch-gotischen Pantheismus hervor, der — ohne die substanziale Verschiedenheit zwischen Gott und Welt aufzuheben — Gott in allen Dingen lebendig sein ließ, indem er ihm die Rolle des „ersten unbewegten Bewegers" zuteilte. Ein Leben mit der Möglichkeit einer eigenwertigen Entwicklung erschien im mittelalterlichen Gedankenkreise unmöglich, denn das Denken war vornehmlich kausal gerichtet: wo die Wirkung zu sehen war, wurde nach der Ursache geforscht; ein Zusammenfallen von Wirkung und Ursache — wie es die Renaissancedenker und vor allem Giordano Bruno annehmen — war unbekannt. Und die Ursache wurde an eine erhabene, im Transzendenten ruhende Zweckordnung geknüpft.

In der neuplatonisch-mystischen Gedankenrichtung war allerdings die Vorliebe für diesen Aristotelischen Dualismus von Ursache und Wirkung weniger groß, hier kündigte sich infolgedessen das Bewußtsein vom organischen Lebensprozeß zuerst an[261]. Aber andererseits stimmte die neuplatonisch-mystische Strömung mit der Aristotelisch-

scholastischen wieder darin überein, daß beide in ein transzendentes Sein zielten, ohne welches alles irdische Leben zwecklos und unwirklich erschien. Deshalb war dem mittelalterlichen Mystiker ein eigenwertiges Dasein, das für sich selbst und durch sich selbst existiert, undenkbar. Die Notwendigkeit, daß sich jede individuelle Lebensäußerung mit der ewigen göttlichen Lebenskraft verbunden zeigte, raubte also auch der neuplatonisch-mystischen Ideenwelt das Bewußtwerden vom Kreislauf im Lebensprozeß. In der Lichtmetaphysik trat das am besten in Erscheinung[262]. Dort herrschte einmal die Vorstellung, daß die Lichtstärke mit der wachsenden Entfernung von der Lichtquelle beständig schwächer werde, andererseits herrschte aber auch die Auffassung, daß die Lichtquelle ohne Zuführung neuer Substanz aus sich selbst bestehe[263]; es stand also der reinen und ewigen, sich selbst erzeugenden Aktualität des göttlichen Lichtquells der organische Schwächungsprozeß der ins irdische Sein gesandten Lichtsubstanz gegenüber: das vergängliche Leben in der Natur war ohne das unvergängliche Jenseits unmöglich. So blieb dem mittelalterlichen Denken eine konsequente organologische Erfassung des Lebens fremd.

Ganz anders zeigt sich in dieser Hinsicht die Geistesstruktur der Renaissance: es muß als ein Hauptcharakteristikum des Renaissancedenkens gelten, daß die Tendenz vorherrscht, alle Offenbarungen des Weltgeschehens organologisch zu begreifen.

Mannigfache Quellen nähren diese Geisteshaltung. Vor allem ist die neue Richtung des Denkens auf die Welt und die damit eng verbundene Bedeutung einer reizkräftigen Anschauung zu nennen, denn nun erst kann den eigenkräftigen Entwicklungsmöglichkeiten jedes individuellen Seins eine bisher fremde Wichtigkeit zuerkannt werden. Und mit der Befreiung vom mittelalterlichen Teleologismus entsteht die Tendenz, alles Leben durch eine das gesamte Weltgeschehen durchziehende Sympathie zu verbinden: das Kleinere soll im Größeren enthalten sein und umgekehrt, das Höhere soll sich im Niederen wiederholen und dieses wieder im Höheren. Deshalb spielt das Verhältnis der großen zur kleinen Welt im Gedankenkreis der Renaissance eine große Rolle und ist auch an der Ausbildung des organologischen Denkens wesentlich beteiligt.

Zunächst ist das Bestreben oft zu beobachten, den Menschen nach Analogie der großen Welt zu verstehen. Schon Josef (ibn) Zaddik wußte davon zu berichten: „Es gibt nichts in der Welt, das nicht sein Analogon im Menschen fände. Er gleicht zunächst der Körperwelt; in ihm finden sich die vier Elemente vor, er besitzt deren Eigentümlichkeit, denn er geht von Hitze zur Kälte, von Feuchtigkeit zur Trockenheit über. Er besitzt die Natur der Minerale, Pflanzen und Tiere, er entsteht und vergeht wie die Minerale, wächst, ernährt sich und pflanzt sich fort wie die Pflanzen, er hat Empfindung und Leben wie die Tiere. Er hat Ähnlichkeit mit den Eigentümlichkeiten der Dinge; er gleicht an aufrechter Gestalt der Terebinthe, sein Haar gleicht den Gräsern und Kräutern, die Adern und Arterien den Flüssen und Kanälen, die Knochen den Bergen[264]." — Ähnliche Gedanken sind in den medizinischen Anschauungen Hohenheims sehr oft zu finden. Insbesondere hat er ein starkes Gefühl dafür, daß das Leben des weiblichen Geschlechtes stärker mit dem Naturganzen verwoben ist als das des männlichen[265]. So wird beispielsweise die Frau mit einem Acker verglichen, in den gesät wird, damit neues Leben aufkeime; dem Wasser aber, welches das Wachstum fördern muß, entspricht das Blut[266]. Und an einer anderen Stelle vergleicht er die Menstruation mit den Gezeiten des Meeres[267].

In entsprechender Weise erwächst nun auch im Renaissancedenken das Bestreben, das Größere nach Analogie des Kleineren zu begreifen, das innere Gefüge des Makrokosmos ähnlich wie den organischen Aufbau im Mikrokosmos zu verstehen. Schon Marsilius Ficinus spricht von den Haaren, Zähnen und Knochen unserer Erde[268]. Eine beliebte Vorstellung, auf die man in der Renaissancephilosophie immer wieder stößt, ist auch die, daß die gesamte Erde die Luft ebenso zum Atmen benötige wie der Mensch, und daß das Wasser das Blut der Erde sei; so sagt beispielsweise Leonardo da Vinci: „Denn wie der Mensch aus Erde, Wasser, Luft und Feuer zusammengesetzt ist, so auch der Körper der Erde. Wie der Mensch Knochen in sich hat als Stützen und Armatur des Fleisches, so hat die Welt das Gestein als Stützen der Erde; so wie der Mensch den See des Blutes in sich hat, wo die Lunge im Atmen wächst und abnimmt, so hat der Kör-

per der Erde sein ozeanisches Meer, das beim Atmen der Welt — alle sechs Stunden — wächst und abnimmt; und wenn vom besagten See des Blutes Adern entspringen, die, sich verzweigend, durch den menschlichen Körper gehen, so füllt das ozeanische Meer gleicherweise den Leib der Erde mit ungezählten Wasseradern[269]." — Und Paracelsus sieht in dem sommerlichen Tau und dem winterlichen Reif den Schweiß, welchen die Sterne absondern[270].

Es entspricht nun der panpsychistischen Tendenz des Renaissancedenkens, die großen Weltenkörper nicht allein in ihrem organischen Aufbau analog den kleineren Lebewesen vorzustellen, sondern auch sie mit einer Seele auszustatten. Somit erscheinen sie als vollkommene und selbständige Einzelwesen, für Giordano Bruno sind sie große, vernunftbegabte, warmblütige Tiere: „Auf diesen Sternen also oder Weltkugeln, wie wir sie lieber nennen wollen, sind verschiedenartige Teile von mannigfachster Zusammensetzung nach Lage und Gestalt, Felsen, Seen, Flüsse, Quellen, Meere, Sandwüsten, Metalle, Höhlen, Berge, Ebenen usw. ebenso untereinander geordnet, wie bei den Tieren die heterogenen Teile mit den verschiedenen und mannigfaltigen Komplexionen von Knochen, Eingeweide, Venen, Arterien, Fleisch, Nerven, Lungen zu Organen und Gliedmaßen von dieser und jener Gestalt, die auch sozusagen ihre Berge und Täler, ihre Schluchten, ihre Gewässer, ihre besonderen Lebensgeister und ihre Wärme besitzen, mit ganz ähnlichen Vorkommnissen und Empfindungen für alle meteorologischen Einflüsse, als z. B. Katarrhe, Ausschlag, Steinbildungen, Schwindel, Fieber, Entzündungen und unzählige Dispositionen und Empfindungen, die den Nebeln, dem Regen und Schnee, den Dürren, den Blitzen, Donnerwettern und Erdbeben im großen Körper entsprechen. Wenn also die Erde und die anderen Weltkörper nicht minder Lebewesen sind als die von uns gewöhnlich dafür anerkannten, so sind sie jedenfalls Lebewesen von weit größerer und vollkommenerer Vernunft[271]."

Ähnlich faßt auch Campanella die Erde als das „große Welttier" auf, dessen Organismus er fast ebenso wie der Nolaner beschreibt: das Meer ist das Blut, die Berge der Rücken und die atmosphärischen Veränderungen sind Atemzüge und Ausdünstungen[272]. Und gerade bei Cam-

panella, der am Ausgang der Naturphilosophie der Renaissance steht, lebt nochmals die für das Renaissancedenken so typische panpsychistische Tendenz auf; alles ist ihm beseelt, alles fühlt, sogar der leere Raum, der nach Füllung strebt. Selbst die Pflanzen sind beseelte Tiere, denen nur die Möglichkeit der selbständigen Fortbewegung fehlt[273]. Auch Telesius teilt diese Ansicht[274].

So wird das gesamte Leben in der Natur auf beseelte, individuelle Wesen zurückgeführt. Selbst die chemischen Verbindungen werden nicht als zusammengesetzte Atomgruppen, sondern als lebendige Wesen aufgefaßt. Und im geheimnisvollen Weben der Natur sucht der Renaissancemensch überall personale Kräfte, Nymphen, Waldgeister, Zwerge und Riesen. Paracelsus gibt uns oft darüber Auskunft[275].

Bei diesem innigen Verwobensein mit dem Naturganzen wird dem Wachsen und Welken, dem Werden und Vergehen ein neues Verständnis entgegengebracht. Vor allem hat Giordona Bruno viel Gefühl für das organische Entstehen aller Dinge aus keimartigen Anfängen zu dem quellenden Reichtum der Blütezeit. Sein Blick fällt dabei vornehmlich auf die gewaltige, das gesamte Sein durchziehende Lebenskraft, die alles Knospen und Treiben bewirkt; er sagt von ihr: „Ich nenne sie den inneren Künstler, da sie die Materie formt und von innen heraus gestaltet, wie sie aus dem Innern des Samens und der Wurzel den Stamm hervortreibt und entwickelt, aus dem Innern des Stammes die Äste, aus dem Innern der Äste die Zweige, aus den Zweigen die Knospen, aus den Knospen die Blätter, Blüten, Früchte gestaltet und webt, und wiederum zu bestimmten Zeiten die Säfte aus Laub und Frucht in die Zweige, aus den Zweigen in die Äste, aus den Ästen in den Stamm, aus dem Stamm in die Wurzeln zurückleitet. Ebenso bei den Tieren. Aus dem ersten Samen und vom Zentrum des Herzens aus beginnt sie hier ihre Arbeit, und indem sie schließlich die entwickelten Organe wieder mit dem Herzen verknüpft, wirkt sie, als hätte sie die schon ausgespannten Fäden wieder aufzuwickeln[276]."

So rückt also der Rhythmus des Werdens und Vergehens im organischen Leben in das Blickfeld der Zeit. Das Bild der Kreislinie, auf der sich alles Sein bewegt,

spielt daher im naturphilosophischen Denken eine Hauptrolle. Pico della Mirandola berichtet über die neue Doktrin, die in der Naturphilosophie herrschend geworden sei: „Sie lehrt, daß alle in Bewegung befindlichen Körper der Kreislinie folgen, und sie nennt diese Kreisbewegung, in der alle Elemente zu ihrem Ausgangspunkte zurückkehren, die allein richtige und angemessene[277]." Und den gleichen Gedanken äußert der Nolaner: „Denn was die Bewegung betrifft, so hat alles, was sich von Natur bewegt, eine Kreisbewegung, sei es um ein eigenes, sei es um ein anderes Zentrum, eine Kreisbewegung meine ich, nicht sofern ich den Kreis exakt und streng geometrisch nehme, sondern nach der Regel, nach welcher wir die Naturkörper psychisch ihre Örter wechseln sehen[278]."

Ebenso wie nun Giordano Bruno annimmt, daß im organischen Leben ein „gewisser Kreislauf des Stoffes[279]" stattfindet, so glaubt er auch, daß die Erkenntnis der Wahrheit im Menschengeist einem periodischen Wechsel unterworfen sei, daß die wahre vorurteilsfreie Wissenschaft und der finstere Aberglaube im Entwicklungsverlauf der menschlichen Geistesgeschichte beständig kommen und wieder gehen, daß es also — wie der Nolaner so oft äußert — nichts Neues unter der Sonne gibt[280]. Und tatsächlich mußten ja auch die Renaissancedenker, die sich oft als Erneuerer der antiken Geisteswelt fühlten, zu einer solchen Auffassung kommen, denn zwischen ihrer Zeit und der Antike sahen sie eine lange Periode der Abhängigkeit von kirchlicher und scholastischer Autorität. Nun aber war es wieder „eine Lust zu leben, denn es blühten die Studien, und die Geister erwachten[281]." Und die humanistische Schwärmerei für die Antike leugnete schließlich jede Abhängigkeit vom mittelalterlichen Geistesleben. Wenn also die Gedankenwelt des Altertums nunmehr nach jahrhundertelangem Tod in so üppiger Weise wieder aufblühte, dann mußte auch in der geistigen Entwicklung ein ähnlicher Kreislauf von Werden und Vergehen herrschen wie in der organischen.

So beherrscht eine beständige kreisförmig verlaufende Dynamik das gesamte Leben — das Leben der Natur und das des Geistes! Diesen ewigen organischen Verwandlungsprozeß, in den jedes individuelle Sein hineingestellt

ist, soll der Mensch — wie der Nolaner fordert — als das Schicksal lieben, denn:

„Nichts ist beständig, es dreht sich und kreiset,
Was immer da droben, hier drunten du schaust;
Was zur Höhe nicht aufstrebt, muß sinken zur Tiefe,
Sei's nah oder fern uns, sei's leicht oder schwer,
Und alles wohl wandelt gleichmäßigen Schrittes
Zum selbigen Endziel.
Es reiset durchs Ganze, bis daß es zum Ziel kommt,
So kreiset im Meere der einzelne Tropfen
Von unten nach oben, von oben nach unten,
Und derselbige Wellenschlag
Teilt jegliches Schicksal an jeden aus[282]."

## BIBLIOGRAPHISCHER WEGWEISER

### Ausgaben und Übersetzungen


1. Bessarion, B., Opera omnia ed. Migne (Patrol. graec. T. CLXI), Paris, 1866 (nicht vollständig).

2. Bodin, J., Methodus ad facilem historiarum cognitionem, Paris, 1566.

3. —, Six livres de la république, Paris, 1577.

4. Böhme, J., Schriften, herausg. von Glusing, Amsterdam, 1730 (Erstausgabe herausg. von Betke, Amsterdam, 1675).

5. —, Sein Leben und seine theosophischen Werke, herausg. von J. Claassen, Stuttgart, 1885 ff.

6. —, Morgenröte im Aufgang. Von den drei Prinzipien. Vom dreifachen Leben. Herausg. und eingel. von J. Grabisch, München, 1905.

7. —, Schriften, ausgew. und herausg. von H. Kayser, Leipzig, 1921.

8. Bruno, G., Opere italiano, ed. A. Wagner, 2 Bde., Leipzig, 1830.

9. —, Opera latine conscripta, rec. Fiorentini etc., 4 Bde. und 8 Abt., Neapel und Florenz, 1879—1891.

10. —, Ges. Werke, herausg. von L. Kuhlenbeck, Jena, 1904 ff.

11. Caesalpinus, A., Peripateticarum quaestionum libri V, Venedig, 1593 (Erstausgabe ebenda, 1571).

12. Campanella, Th., Opera omnia (von ihm selbst besorgte aber unvollendet gebliebene Gesamtausgabe), 3 Bde., Paris, 1637 ff.

13. —, Philosophia sensibus demonstrata, Neapel, 1596.

14. —, Atheismus triumphatus, Rom, 1631.

15. —, Realis philosophiae epilogisticae part. IV, Frankfurt, 1623.

16. —, De libris propriis et recta ratione studendi syntagma, Paris, 1642.

17. —, Auswahl in deutscher Übertragung bei Rixner und Sieber, Leben und Lehrmeinungen berühmter Physiker, Sulzbach, 1819 ff., Heft 6.

18. Cardanus, H., Opera omnia cura C. Sponii, 10 Bde., Lyon, 1663.

19. —, Auswahl bei Rixner und Sieber a. a. O. Heft 2.

20. Cusanus, N., Opera varia, 3 Bde., Paris, 1514 (Erstausgabe vermutlich um 1488).

21. —, Die wichtigsten Schriften übers. von F. A. Scharpff, Freiburg, 1862.

22. Ficinus, M., Opera omnia, Basel, 1561.

23. —, Über die Liebe oder Platons Gastmahl, übers. von K. P. Hasse, Leipzig, 1914.

24. Franck, S., Chronica, Zeitbuch und Geschichtsbibel, Straßburg, 1862.

25. —, Cosmographia, Weltbuch, Ulm, 1534.

26. —, Paradoxa ducenta octoginta, das ist CCLXXX Wunderrad aus der Heiligen Schrift, 2. Aufl., 1542 (Erstauflage vermutlich Ulm 1434/35).

27. —, Chronicon Germaniae (Frankfurt), 1538.

28. —, Auswahl in W. Lehmann, Deutsche Frömmigkeit, Jena, 19 . ., S. 127—150.

29. Helmont, J. B., Ortus medicinae, ed. M. v. Helmont, Amsterdam, 1648.

30. —, Auswahl bei Rixner und Sieber a. a. O., Heft 7.

31. Machiavelli, N., Opera, Florenz, 1873—77 (Erstausgabe Rom, 1531/32).

32. —, Werke, übers. von J. Ziegler, 8 Bde., Karlsruhe, 1832—41.

33. —, Der Fürst und kleinere Schriften, übers. von E. Merian-Genast, Berlin, 1923 (in der Sammlung „Klassiker der Politik", herausg. von Meinecke und Oncken).

34. —, Erörterungen über die erste Dekade des Titus Livius, übers. von W. Grüzmacher, Berlin, 1870 (in der Sammlung „Historisch-politische Bibliothek").

35. Melanchthon, Ph., Opera ed. Peucer, Wittenberg, 1562—64.

36. —, — ed. Bretschneider und Bindseil im Corpus Reformatorum, Halle und Braunschweig, 1834 ff. (Bd. 8 enthält die philosophischen, Bd. 16 die ethischen Schriften, einzelne philosophische Schriften sind in den Bänden 11 und 20 zu finden).

37. Mirandola, P. della, Opera omnia, Basel, 1601 (Erstausgabe Bologna, 1496).

38. —, Ausgewählte Schriften, übers. und eingel. von A. Liebert, Jena, 1905.

39. Montaigne, M., de, Essais, Bordeaux, 1580.

40. —, Ausgewählte Essais, übers. von E. Kühn, Straßburg, 1900 ff.

41. Morus, Th., Opera omnia, Frankfurt und Leipzig, 1689 (Erstausgabe der englischen Werke London, 1557, der lateinischen Basel, 1563).

42. Nettesheim, A., ab, Opera omnia, Lyon, 1600 (Erstausgabe ebenda, 1550).

43. —, Magische Werke, Berlin, 1916 (Faksimiledruck der Ausgabe von 1855).

44. Paracelsus, Th. B., Opera, Basel, 1589—91.

45. —, Das Buch Paragranum, herausg. und eingel. von F. Struntz, Leipzig, 1903.

46. —, Auswahl aus den Schriften, herausg. von H. Kayser, Leipzig, 1921.

47. —, Auswahl bei Rixner und Sieber a. a. O., Heft 1.

48. Patritius, F., Nova de universis philosophia, Ferrara, 1591.

49. —, Auswahl bei Rixner und Sieber a. a. O., Heft 4.

50. Plethon, G. G., *Περὶ ὧν Ἀριστοτέλης πρὸς Πλάτωνα διαφέρεται*, Paris, 1541.

51. —, Gennadi et Plethonis scripta quaedam edita et inedita, in W. Gaß, Gennadius und Plethon, Breslau, 1844.

52. —, *Γεμιστοῦ νόμων συγγραφῆς τὰ σωζόμενα*, ed. C. Alexandre. trad. A. Pellissier, Paris, 1858.

53. —, Denkschriften über den Peloponnes, in A. Ellissen, Analekten der mittel- und neugriechischen Literatur, IV, 2, Leipzig, 1860.

54. Pomponatius, P., Opera, Basel, 1567.
55. Ramus, P., Dialecticae partitiones, Paris, 1543.
56. —, Aristotelicae animadversiones, Paris, 1543.
57. Sanchez, F., Opera, Toulouse, 1636.
58. Suarez, F., Opera omnia, 26 Bde., Paris, 1856—61 (Erstausgabe in 23 Bänden, Lyon und Mainz, 1632 ff.).
59. Taurellus, N., Philosophiae triumphus, Basel, 1573.
60. Telesius, B., De natura rerum juxta propria principia, Neapel, 1586 (die beiden ersten Bücher zuerst ersch. Rom, 1565).
61. —, Auswahl bei Rixner und Sieber a. a. O., Heft 3.
62. Valla, L., Opera, Basel, 1540—43.
63. Vives, L., Opera, Valencia, 1782—90 (Erstausgabe Basel, 1545).
64. Weigel, V., Libellus de vita beata, Halle, 1609.
65. —, Ein schön Gebetbüchlein, Halle, 1612.
66. —, Der güldene Griff, Halle, 1613.
67. —, Vom Ort der Welt, Halle, 1613.
68. —, Dialogus de christianismo, Halle, 1614.
69. —, *Γνῶδι σεαυτόν* Neustadt, 1615 (nur der 1. Teil echt).
70. —, Kurzer Bericht und Anleitung zur deutschen Theologey, Neustadt, 1618.
71. —, Von der seligmachenden Erkenntnis Gottes, in A. Jsrael, Weigels Leben und Schriften, Zschoppau, 1888.
72. —, Auswahl in W. Lehmann, Deutsche Frömmigkeit, Jena, S. 151—185.

### Literaturauswahl

#### Allgemeine Literatur:

73. Burdach, K., Deutsche Renaissance, Berlin, 1918.
74. —, Reformation, Renaissance und Humanismus, Berlin, 1918.
75. Dilthey, W., Weltanschauung und Analyse des Menschen im XV. und XVI. Jahrhundert (Ges. Schr., Bd. II), Berlin und Leipzig, 1914.
76. Lasswitz, K., Geschichte der Atomistik, I. Bd., 2. Buch, Hamburg und Leipzig, 1890.
77. Pater, W., Die Renaissance, Jena, 1910.
78. Sieveking, K., Die Geschichte der Platonischen Akademie zu Florenz, Göttingen, 1812.
79. Stein, H. v., Sieben Bücher zur Geschichte des Platonismus, 3. Teil, 6. Buch, Göttingen, 1875.
80. Troeltsch, E., Renaissance und Reformation (Historische Zeitschr., Bd. 110, S. 519 ff.).

#### Spezialliteratur zu:

#### A) BESSARION

81. Rocholl, B., Bessarion, Studie zur Geschichte der Renaissance, Leipzig, 1904.
82. Vast, H., Le cardinal B. etc., Paris, 1878.

#### B) BODIN

83. Baudrillart, H., Jean Bodin et son temps, Paris, 1853.
84. Hancke, E., Bodin, eine Studie über den Begriff der Volkssouveränität, Breslau, 1894.

## C) BÖHME

85. Bastian, Der Gottesbegriff bei J. B., Diss., Kiel, 1904.
86. Deussen, P., Jakob Böhme, über sein Leben und seine Philosophie, 2, Leipzig, 1911.
87. Fechner, H. A., Jakob Böhme, sein Leben und seine Schriften, Görlitz, 1857.
88. Petersen, H., Grundzüge der Ethik J. B.s, Diss., Erlangen, 1901.

## D) BRUNO

89. Brunnhofer, H., Giordano Brunos Weltanschauung und Verhängnis, Leipzig, 1882.
90. Reiner, J., Giordano Bruno und seine Weltanschauung, Berlin, 1907.
91. Stein, I. H. K. von, Giordano Bruno, Gedanken über seine Lehre und sein Leben, Berlin, 1919.

## E) CAMPANELLA

92. Tröbst, Der Sonnenstaat des C., Weimar, 1860.
93. Wuttig, H., Erkenntnislehre und Ethik bei C., Halle, 1897.

## F) CUSANUS

94. Clemens, F. J., Giordano Bruno und Nicolaus Cusanus, Bonn, 1846.
95. Düx, M., Der deutsche Kardinal N. v. C. und die Kirche seiner Zeit, Regensburg, 1847.
96. Falckenberg, R., Grundzüge der Philosophie des N. C., Breslau, 1880.
97. Glossner, M., Nicolaus von Cusa und Marius Nizolius als Vorläufer der neueren Philosophie, Münster, 1891.
98. Scharpff, F. A., Der Kardinal N. v. C., Mainz, 1843.
99. Stümpf, T., Die politischen Ideen des N. v. C., Köln, 1865.
100. Uebinger, J., Die Philosophie des N. C., Diss., Würzburg, 1881.
101. —, Die Gotteslehre des N. C., Münster, 1888.

## G) MACHIAVELLI

102. Elkan, Die Entdeckung M.s in Deutschland zu Beginn des 19. Jahrhunderts.
103. Villari, P., Nicolo Machiavelli und seine Zeit, deutsch von Mangold, Leipzig, 1877.

## H) MELANCHTHON

104. Petersen, P., Geschichte der Aristotelischen Philosophie im protestantischen Deutschland, Leipzig, 1921.

## I) MIRANDOLA

105. Dreydorff, G., Das System des Johannes Pico, Marburg, 1855.
106. Giovanni, V. di, Pico della Mirandola, filosofo platonico, Florenz, 1882.
107. Levy, A., Die Philosophie Picos d. M., Berlin, 1908.

## K) MONTAIGNE

108. Henning, A., Der Skeptizismus M.s und seine geschichtliche Stellung, Jena, 1879.
109. Schwabe, P., Michel de Montaigne als philosophischer Charakter, Diss., Leipzig, 1899.
110. Sichel, E., Michel de Montaigne, Constable, 1911.

## L) NETTESHEIM

111. Morley, H., Life of Cornelius Agrippa. London, 1856.

## M) PARACELSUS

112. Hartmann, N. J., Theophrast von Hohenheim. Stuttgart, 1904.
113. Lessing, M. B., Paracelsus, sein Leben und Denken, Berlin, 1839.
114. Schubert, E., und Sudhoff, K., Paracelsus-Forschungen, Frankfurt a. M., 1887 und 1889.
115. Sudhoff, K., Versuch einer Kritik der Echtheit der P.-Schriften, Berlin, 1894 und 1898.

## N) PLETHON

116. Schultze, F., Georgios Gemistos Pl. und seine reformatorischen Bestrebungen, Jena, 1874.

## O) RAMUS

117. Waddington, Ch., Ramus, sa vie, ses écrits et ses opinions, Paris, 1855.

## P) VALLA

118. Wolff, M. von, Lorenzo Valla, sein Leben und seine Werke, Leipzig, 1893.

## ANMERKUNGEN

1. Ohne Zweifel sind die geschichtswissenschaftlichen Disziplinen gegenwärtig in bezug auf das Wesen der einzelnen Zeitepochen und damit auch in bezug auf deren historisch-chronologische Abgrenzungen äußerst unsicher geworden, was die beständig anwachsende Literatur über die Methodik der Geschichtsforschung im allgemeinen und die noch zahlreicheren Abhandlungen über die zeitliche und psychische Einheit der Renaissance — als Bindeglied zwischen Mittelalter und Neuzeit — im besonderen beweisen. Kein Wunder, denn durch das moderne historische Empfinden gehen tiefgreifende Wandlungen: der traditionelle Schatz fester Begriffe und Wertungen ging verloren, und der neue Erwerb einer sicheren Methodik und brauchbaren Schematik ist das Schicksal unserer Generation. Denn die tiefgehenden Bewußtseinsspaltungen unserer Tage wirken sich naturgemäß im historischen Denken am stärksten aus: neue historische Verstehenseinheiten sollen das Gesamtbild des geschichtlichen Wissens anders einteilen und beleuchten!

Wissenschaftliche Sanguiniker möchten dieses Ziel mit Ungestüm erreichen. Aber welch großer Zeitraum liegt gewöhnlich zwischen der Erkenntnis einer wissenschaftlichen Unzulänglichkeit und ihrer Abstellung! Für die großen Perspektiven, die wir eröffnen möchten, fehlt uns noch zur Zeit die Sicherheit der Überschau. Noch muß unser Blick mit liebevoller Sorgfalt zwischen den Einzelheiten Verbindungen suchen, wenn er nicht nervös über die Gesamtperspektive gleiten will. So sehr wir also auch nach dem neuen Glück fester Bewertungsgesichtspunkte drängen, so wenig dürfen wir auf baldige Erfüllung hoffen. Die neue Einteilung und Auffassung der historischen Entwicklungsverläufe kann nur organisch reifen, individuelle Konstruktionen sind noch unnütz. Unserer Generation bleibt dieses qualvolle Schweben zwischen der gestrigen Sicherheit und der morgigen Konstruktionsmöglichkeit; wir müssen den Weg ebnen, ohne ihn vorläufig benutzen zu dürfen. Von den zahlreichen Abhandlungen über das Wesen und die zeitliche Begrenzung der Renaissance mögen außer **73**, **74** und **80** nur folgende genannt werden:

P. Joachimsen, Aus der Entwicklung des italienischen Humanismus (Historische Zeitschrift Bd. 121, S. 189 ff.); — V. Klemperer, Petrarkas Stellung zu Humanismus und Renaissance (Archiv für das Studium neuerer Sprachen, 1921, S. 1 ff.); — E. Voßler, Dante und die Renaissance (in dem Werk: Dante als religiöser Dichter, Bern, 1921); — E. Walser, Studien zur Weltanschauung der Renaissance, Basel, 1920.

2. Über das langsame Emportauchen der Renaissance aus dem mittelalterlichen Kulturleben hat vor allem K. Burdach (Vom Mittelalter zur Reformation, Halle, 1893 ff.) viel Bemerkenswertes gesagt und gesammelt. — Auch die Probleme der Renaissancephilosophie

wachsen so allmählich aus den mittelalterlichen Vorbedingungen. Das hat kürzlich erst H. Heimsoeth in einer tief fundierten Arbeit gezeigt. Vgl. H. Heimsoeth, Die sechs großen Themen der abendländischen Metaphysik und der Ausgang des Mittelalters (Schriftenreihe der Preuß. Jahrbücher Nr. 5, Berlin, 1921).

3. Dieser Gegensatz ist wohl in ähnlicher Weise auch in anderen Zeitepochen zu finden, wenn er auch nicht immer so stark in Erscheinung tritt wie im mittelalterlichen Denken. Eucken spricht einmal davon: „In der deutschen Romantik fließt eine bleibende Bewegung des Menschenlebens mit der besonderen Lage der Zeit zusammen. Durch die großen Völkergruppen und durch die Jahrtausende geht ein Gegensatz, der sich kurz als der des Klassischen und des Romantischen bezeichnen ließe; dort ein Streben nach geschlossener Gestalt, nach deutlichen Begriffen und klarer Gliederung, hier ein Ergriffensein von der Unendlichkeit des Lebens und ein Ausbilden freischwebender, die Seele bei sich selbst festhaltender Stimmung, dort die Gefahr einer starren Festlegung, hier die einer vagen Verflüchtigung" (Die Lebensanschauungen der großen Denker, in dem Kapitel über die Romantik). — Auch M. Deutschbein hält das Romantische für „unabhängig von Raum und Zeit" und läßt die Frage offen, ob „nicht zu anderen Zeiten und bei anderen Völkern das Romantische empirische Realität angenommen hat, bzw. wird annehmen können" (Das Wesen des Romantischen, Cöthen, 1921, S. VI). — Damit soll nicht — um Mißverständnissen vorzubeugen — gesagt sein, daß ich das Romantische dem Mystischen gleichzusetzen beabsichtige. Es ist hier nicht der Ort, um mit Hilfe einer sorgfältigen Grenzabsteckung zu zeigen, wo Mystik und Romantik sich berühren und wo sie sich trennen. Vor allem müßte man dann den Begriff der Romantik von den historischen Werten befreien, die ihm durch die starken Wirkungen der deutschen Romantik in weit höherem Maße anhaften als dem Begriff der Mystik. Deutschbeins Buch scheint mir in dieser Hinsicht ein sehr beachtenswerter Versuch zu sein.

4. Eine ähnliche Bemerkung finde ich auch bei Nicolai Hartmann: „Im strengen Sinne kann es nur einen mystischen Monismus geben. Denn das ist das Charakteristische der Mystik, daß sie im Bewußtsein der Irrationalität ihrer Probleme von vornherein auf Begreifbarkeit und streng begriffliche Fassung verzichtet. In den Formulierungen Plotins von der notwendigen Jenseitigkeit des „Einen" ist dieser Verzicht anerkannt und gewissermaßen unwiderleglich bewiesen." (Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis, Berlin und Leipzig, 1921, S. 134, 135.)

5. Die christlichen Mystiker haben diesen Zustand der Entrückung mit Vorliebe geschildert, so z. B. Bonaventura in Anlehnung an eine Stelle bei Dionysius dem Areopagiten: „Tu autem, o amice, circa mysticas visiones, corroborato itinere, et sensus desere et intellectuales operationes, et sensibilia et invisibilia, et omne non ens et ens, et ad unitatem, ut possibile est, inscius restituere ipsius, qui est super omnem essentiam et scientiam. Etenim te ipso et omnibus immensurabili et absoluto purae mentis excessu ad superessentialem divinarum tenebrarum radium, omnia deserens et ab omnibus absolutus, ascendes" (De myst. theol. c. 1. § 1). — Ungemein lebendig, sowohl von dem Farbenreichtum der aufdämmernden Renaissance, als auch von der Kraft der

eigenen Dichtergabe durchglüht, weiß auch Heinrich Seuse über die Gefühlsmomente in der mystischen Ekstase zu berichten: „Und so er also stat trostlos und nieman bi im noh umb in waz, do ward sin sel verzuket in dem libe neiss uss dem libe. Da sah er und horte, daz allen zungen unsprechlich ist: es waz formlos und wiselos und hate doch aller formen und wisen frödenrichen lust in ime. Das herz waz girig und doch gesatet, der mût lustig und wol gefüret; im waz wünschen gelegen und begeren engangen. Er tet núwen ein steren in den glanzenrichen widerglast, in dem er gewan sin selbs und aller dingen ein vergessen. Waz ez tag oder naht, dez enwust er nit. Es waz dez ewigen lebens ein usbrechendú süssekeit nach gegenwürtiger stillestender, rüwigen enpfintlichkeit. Er sprach dur na: ‚ist dis nit himelrich, so enweis ich nit, waz himelrich ist; wan alles daz liden, daz man kan gewörten, enmag die fröde nit von billich verdienen, der si eweklich sol besizzen.' Dise überswenke zug werte wol ein stunde neiss ein halbe; ob dú sel in dem lip belibi oder von dem lip gescheiden weri, des enwüst er nit" (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, herausgegeben von K. Bihlmeyer, Stuttgart, 1907, S. 10).

6. Vgl. dazu: L. Grandgeorge, St. Augustin et le Néoplatonisme, Paris, 1896; — G. Loeschke, De Augustino plotinizante in doctrina de deo disserenda, Jena, 1880; — Derselbe, Über Plotin und Augustin (Zeitschrift f. k. Wissenschaft und kirchl. Leben, 1884, S. 337—346); — H. Schöler, Augustins Verhältnis zu Plato in genetischer Entwicklung, Jena, 1897.

7. Vgl. dazu: H. Koch, Pseudo-Dionysius-Areopagita in seinen Beziehungen zum Neuplatonismus und Mysterienwesen, Mainz, 1900; — J. Stiglmayr, Der Neuplatoniker Proklus als Vorlage des sogenannten Dionysius Areopagita in der Lehre vom Übel (Histor. Jahrbuch 1895, S. 253—273 und S. 721—748).

8. Die vollständige Verkennung der Platonischen Inhalte im mittelalterlichen Denken ist durch mehrere tiefschürfende Arbeiten Baeumkers berichtigt worden. Vgl. Mittelalterlicher und Renaissanceplatonismus (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Festschrift zu Joseph Schlechts 60. Geburtstage, München und Freising, 1917); — Der Platonismus im Mittelalter (Festrede, gehalten in der öffentlichen Sitzung der K. B. Akademie der Wissenschaften am 18. März 1916, München, 1916).

9. Die Bedeutung des Boëthius für den mittelalterlichen Aristotelismus würdigt recht gut M. Grabmann in seiner Geschichte der scholastischen Methode, Freiburg i. Br., 1911, Bd. 1, S. 148—177.

10. Wie sehr Boëthius von den Scholastikern geschätzt wurde, zeigt die Tatsache, daß ihn die Dialektiker des 11. Jahrhunderts höher einschätzten als die Väter und die Heilige Schrift. Vgl. darüber: M. Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit (Ueberweg, Bd. 2), Berlin, 1915, S. 247. alters sehr stiefmütterlich behandelte, entstand die auch heute noch nicht ganz ausgerottete Auffassung, das Mittelalter kenne keine tiefgreifenden Erschütterungen geistiger Natur. Die Kämpfe um die Probleme des mittelalterlichen Denkens erschienen infolge ihrer meist philologenhaft arbeitenden Interpreten als müßiges Theologengezänk. Die tiefgreifende Fundierung dieser Probleme in den geistigen Nöten

der Zeit erkannte eigentlich erst die jüngere Historikergeneration. — Auf diese mittelalterlichen Geisteskämpfe macht sehr gut aufmerksam J. M. Verweyen in seinem Buche über „Die Philosophie des Mittelalters" (Berlin und Leipzig, 1921). Sehr richtig bemerkt Verweyen: „Nichts falscher als die Vorstellungen, das mittelalterliche Geistesleben zeige einen gleichförmigen und eintönigen Charakter! Im Gegenteil, eine große Vielgestaltigkeit herrscht unter den einzelnen Denkern und Richtungen" (a. a. O. S. 79). . . „Nicht öde Ruhe, sondern lebhafte Kampfeslust erfüllt die Geister" (S. 80). Sehr bemerkenswert ist auch die folgende Stelle: „Deutlich erkennen wir erstens, daß die mittelalterliche Philosophie nicht so ohne weiteres mit scholastischer — im Sinne dogmatisch gebundener — Denkrichtung identifiziert werden darf. Auch im Mittelalter lebt moderner Geist. Neben der orthodoxen gab es eine heterodoxe oder, sagen wir, ketzerische Philosophie; die Lehren Sigers von Brabant, die Thesen der Amalrikaner bieten Beispiele. Jede Abweichung von der überlieferten Bahn wurde auch im Mittelalter als ‚modern' — der Ausdruck ist zu jeder Zeit relativ — empfunden. Duns Scotus beispielsweise wird von Petrus Aureoli als quidam doctor modernus subtilis zitiert. Albertus Magnus, Ulrich von Straßburg, auch Thomas von Aquino gelten zu ihrer Zeit als Moderne gegenüber der konservativen Richtung, die den Augustinismus dem Aristotelismus vorzog (ohne diesen übrigens gänzlich abzulehnen). Gottfried von St. Victor handelt in seiner in Versen geschriebenen Schrift ‚Fons philosophiae' u. a. de modernis philosophis et primum de nominalibus et realibus. Ein unbekannter, dem Ende des 12. Jahrhunderts angehöriger Autor untersucht in seinem vor allem gegen Petrus Lombardus gerichteten Buche ‚über die wahre Philosophie': quae videntur suspiciosa esse in scriptis modernorum. Man sprach ferner von logica vetus und logica nova und verstand unter jener die Logik, soweit sie durch Porphyrius Isagoge und die Boethianischen Schriften bis etwa gegen Mitte des 12. Jahrhunderts gelehrt wurde, unter dieser die seit der Bekanntschaft mit den übrigen Schriften des Aristotelischen Organons beginnende Pflege der Logik. Eine dritte Periode in der Entwicklung der mittelalterlichen Logik wurde als logica modernorum bezeichnet. Im Zeitalter des Nominalismus galt der Occamismus als via moderna im Gegensatze zur via antiqua des Thomismus und Scotismus. Dem Gegensatze von reales und nominales sive terministae entsprach der Gegensatz von Antiqui und Moderni. (Schon im 12. Jahrhundert hatte Gottfried von St. Victor seiner Schrift fons philosophiae ein Kapitel de modernis philosophis et primum de nominalibus et realibus eingefügt und darin die verschiedenen Richtungen in der Universalienfrage behandelt.)" (S. 74.)

12. G. Simmel hat diesen Ausdruck geprägt. („Das Problem der historischen Zeit." Philosophische Vorträge der Kantgesellschaft. Nr. 12, Berlin, 1916.)

13. Es werden hier kunsthistorische Fachausdrücke dazu verwandt, um ganze Kulturabschnitte zu charakterisieren. Das mag bei dem philosophiehistorisch orientierten Gang dieser Untersuchung befremdlich erscheinen, aber eine durchgreifende Beziehung der philosophischen Erscheinungen des Mittelalters auf die allgemeine Kulturlage ist m. W. noch nicht in wirklich erheblichem Umfange versucht worden. Trotz der großen geschichtsphilosophischen Besonnenheit unserer Tage und trotz

des psychologischen Einfühlungsvermögens mancher modernen Historiker scheint für die philosophiegeschichtliche Entwicklung des Mittelalters tatsächlich oft noch das Wort von F. A. Lange zu gelten, daß man sich leider daran gewöhnt habe, „das sogenannte Entwicklungsgesetz der Philosophie als eine eigene, fast magisch wirkende Kraft anzusehen." So ist denn auch von der philosophiehistorischen Erforschung des Mittelalters aus bislang verschwindend wenig unternommen worden, um die immer notwendiger werdende Abgrenzung der einzelnen Kulturabschnitte innerhalb des mittelalterlichen Entwicklungsverlaufes zu versuchen, im Gegenteil, die übliche Periodisierung der mittelalterlichen Philosophiegeschichte (Patristik, Frühscholastik, Hochscholastik und als Anhängsel eine schlecht einzuordnende spätmittelalterliche Mystik) versperrt den Weg zu einem tieferen Eindringen in die psychischen Grundlagen des Mittelalters. Dieser Weg wurde dagegen mit großem Erfolg von anderer Seite gesucht: moderne Kunsthistoriker haben — von echt psychologischem Spürsinn geleitet — neuerdings weniger nach den „Grundbegriffen" ihre Wissenschaft gesucht, sondern mehr nach einer Zusammenschau der kunsthistorischen Erscheinungen mit den allgemeineren Kulturtendenzen gestrebt. Sie erkannten dabei, daß der romanischen und der gotischen Stileinheit in der Kunst auch ebenso geschlossene Kultureinheiten entsprechen. — Vor allem hat R. Hamann in dieser Hinsicht viel zur Erschließung der seelischen Grundlagen innerhalb der einzelnen Entwicklungsphasen des Mittelalters beigetragen (so in einem Kolleg über den „Gesamtverlauf der neueren Kunstgeschichte", das demnächst als größere Ausarbeitung unter dem Titel „Die Perioden der neueren Kunstgeschichte" erscheinen soll).

14. Vgl. dazu Cl. Baeumker, Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus (Beiträge zur Geschichte der Renaissance und Reformation. Joseph Schlecht zum 60. Geburtstag. München und Freising, 1917, S. 1—13).

15. Über die Verbreitung dieser Emanationslehre im Mittelalter berichtet Baeumker (a. a. O. S. 5): „Diese neuplatonische Emanationslehre lag dem Mittelalter vor besonders in mehreren pseudo-aristotelischen aus dem Arabischen übersetzten Schriften, vor allem in dem aus Proklus kompilierten „Liber de causis", auch in der Pseudopolitik des Aristoteles (dem „Secretum secretorum") und der pseudo-aristotelischen „Theologie" (sie geht auf Plotin zurück). Auch Araber (Avicenna) und Juden (Avencebrols „Lebensquelle") hatten sie überliefert, und Originalschriften des Neuplatonikers übersetzte Wilhelm von Moerbeke."

16. Vgl. Baeumker a. a. O. S. 6.

17. Vgl. 1. Corinther 11, 23—25.

18. Confessiones X, 23.

19. Ebenda, IX, 4.

20. So ist es auch bezeichnend, daß auf dem Gräberschmuck der Urchristen die Gemeinde der Gläubigen mit Vorliebe als eine Herde sanfter, weißgelockter Schafe dargestellt wird, während Christus nicht — im Sinne späterer Zeiten — als rächender Gott oder leidender Heiland erscheint, sondern als der gute Hirte. (Nach dem schon angeführten Kolleg von R. Hamann über den „Gesamtverlauf der neueren Kunstgeschichte", in welchem Hamann mit einem selten feinen historischen Einfühlungsvermögen die Einschmelzung spätantiker Kunst-

formen in die künstlerischen Bedürfnisse der Urchristen zu zeigen wußte. Diesem Kolleg Hamanns verdanke ich überhaupt manche wertvollen Anregungen, auf die derjenige, der mit den Hamannschen Arbeiten vertraut ist, in diesen Blättern noch oft stoßen wird.)

21. Aus diesem Bestreben erwuchs nicht zuletzt die Beschäftigung mit der peripatetischen Philosophie, denn sowohl die Häretiker wie auch die Theodotianer und Arianer hatten bei Aristoteles die formale Schulung gelernt. Schon sehr früh wurde dies von Gregor von Nyssa erkannt, als er in einer Streitschrift gegen Eunomios, der im 4. Jahrhundert lebte und mit den Hilfsmitteln der peripatetischen Logik die kirchliche Lehre bekämpfte, darauf hinwies, daß die falschen Auffassungen des Eunomios „Erfolge der Aristotelischen Technologie" wären. (Nach Diekamp, Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa, Münster, 1896, S. 22.)

22. Z. B. bei Clemens, Origenes, Augustin und Gregor von Nyssa.

23. Es handelt sich hier um die dialektische Richtung in der mittelalterlichen Philosophie, die etwa in der zweiten Hälfte des 9. Jahrhunderts beginnt und sich bis ins 11. Jahrhundert erstreckt. Vgl. dazu J. Endres, Die Dialektiker und ihre Gegner im 11. Jahrhundert (Philos. Jahrb. 19, 1906); — M. Baumgartner, Grundriß der Geschichte der Philosophie der patristischen und scholastischen Zeit (Ueberweg 2), Berlin, 1915, S. 233 ff.

24. Vgl. Endres a. a. O. S. 25—27; — J. Schnitzler, Berengar von Tours und seine Lehre, München, 1890; — C. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, II. 2. Aufl., Leipzig, 1885, S. 73—76.

25. Vgl. J. Fischer, Die Erkenntnislehre Anselms von Canterbury (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters X, 3, Münster, 1911); — G. Wendschuh, Das Verhältnis des Glaubens zum Wissen bei Anselm von Canterbury, ein Beitrag zu Anselms Erkenntnistheorie. Weida, 1910; — H. Bouschitté, Le rationalisme chrétien à la fin du XIe siècle. Monologium et Proslogium de S. Anselme, Paris, 1842. — Einen guten zusammenfassenden Überblick mit Berücksichtigung der neueren Forschungen bieten: A. C. Welck. Anselm and his work, New-York and Edinburgh, 1901; — Grabmann, a. a. O. I. S. 258—339.

26. Sehr anschaulich ist Abälard geschildert von A. Hausrath, Peter Abälard. Leipzig, 1895. — Vgl. auch: S. M. Deutsch, Peter Abälard, Ein kritischer Theolog des 12. Jahrhunderts, Leipzig, 1883; — J. A. Bornemann, Anselmus et Abaelardus sive initia scholasticismi, Havniae, 1840.

27. Darüber berichtet gut: M. Grabmann a. a. O. II. S. 199 ff.

28. Absichtlich spreche ich bloß von einem „Mystizismus". Dadurch will ich folgenden Unterschied aufzeigen: die Mystik flutet aus den Tiefen der Persönlichkeit und des Zeitcharakters, der Mystizismus dagegen ist nur eine gewollte, aber nicht wirklich erlebte Mystik. Einen ähnlichen Gegensatz sieht auch S. Hessen: „Meistenteils geht die Übersteigung der letzten Grenzen mit einer Vermengung zwischen einzelnen Kulturgebieten zusammen, so daß die Mystik mit einer rationalistischen Metaphysik verbunden auftritt. In diesem Sinne ist der Unterschied zwischen Metaphysik und Mystik kein prinzipieller. Der Mystizismus (wie wir das Mischgebilde nennen können) ist eine Art

von Metaphysik, die dort entsteht, wo die überstiegenen Grenzen die letzten Grenzen sind, die das Gebiet der Philosophie und der Kultur von der Sphäre des irrationalen Erlebnisses und der Mystik abtrennen." (Mystik und Metaphysik, Logos, Bd. II. 1911—1912, S. 95.)

Dem romanischen Menschen lag dieser Mystizismus deshalb nahe, weil die romanischen Denker durch die traditionellen Grundlagen der Vätermystik zu einer ähnlichen Geisteshaltung gedrängt wurden, die aber ihrer Wesensart nicht mehr entsprach. Aber man konnte die Mystik (unbewußt natürlich) vortäuschen, weil man Schemata, Termini und Formeln bei den Autoritäten der Patristik fand, insbesondere bildete im Mittelalter, wie K. Bihlmeyer bemerkt, die Areopagitische Form das „Knochengerüst der mystischen Spekulation" (Heinrich Seuse, Deutsche Schriften, Stuttgart 1903, S. 149). Eine wirkliche Mystik hat aber der romanische Mensch nur in wenigen Ausnahmefällen gekannt, seiner dualistisch orientierten Denkart war der erlebte Monismus, der ein wichtiges Kriterium jeder echten Mystik ist, fremd.

29. Vgl. J. Endres, Lanfrancs Verhältnis zur Dialektik (Der Katholik, Bd. 25, 1902, S. 215—231).

30. Vgl. W. Meyer, Die Anklagesätze des hl. Bernhard gegen Abälard (Nachrichten der kgl. Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, 1898).

31. Eine äußerst lebendige Schilderung vom Leben der Studentenkolonie im Walde bei Nogent gibt Hausrath a. a. O. S. 94 ff. Dort schildert er übrigens auch sehr fein das nahe Verhältnis der neuaufkommenden Mönchsorden zum Mystizismus jener Zeit.

32. Vgl. Ebersolt, Essai sur Bérenger de Tours et la controverse sacramentaire au XIe siècle, Paris, 1903.

33. Vgl. L. Baur, Die philosophischen Werke des Robert Grosseteste, Bischofs von Lincoln, zum ersten Male vollständig in kritischer Ausgabe (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters IX, Münster, 1912).

34. Vgl. R. Seeberg, Die Theologie des Duns Scotus, eine dogmengeschichtliche Untersuchung (Studien zur Geschichte der Theologie und Kirche, von Bonwetsch und Seeberg, Bd. V, 1900). Die Arbeit behandelt übrigens nicht allein die Theologie, sondern das gesamte Weltbild des Philosophen. — H. Siebeck, Der Scotismus (Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, Bd. 94, 1888 und Bd. 95, 1889); — J. Mausbach, Thomismus und Scotismus (Kirchenlexikon 11. 1889. S. 1700—1710).

35. Vgl. L. Kugler, Der Begriff der Erkenntnis bei Wilhelm von Ockham, Breslau, 1913; — C. Prantl, Der Universalienstreit im 13. und 14. Jahrhundert (Sitzungsberichte der philosoph. Klasse der Münchener Akademie 1864; II, 1, S. 64 f.); — H. Siebeck, Ockhams Erkenntnislehre in ihrer historischen Stellung (Archiv für Geschichte der Philosophie 10, N. F. 3; 1897, S. 317—339).

36. Über die orientalische Philosophie des Mittelalters vgl. Bd. 4 dieser Sammlung.

37. Vgl. Cl. Baeumker, Die Impossibilia des Siger von Brabant (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. 6, Münster, 1898); — P. Mandonnet, Siger de Brabant et l'averroisme latin au XIIIe siècle (Etude critique et documente inédits, Fribourg, Suisse, 1899).

38. Vgl. Baeumker a. a. O. S. 106 ff.

39. Vgl. M. Worms, Die Lehre von der Anfangslosigkeit der Welt bei der mittelalterlichen arabischen Philosophie des Orients (Beiträge zur Geschichte der Philos. d. Mittelalters III. 4).

40. Vgl. Thomas, Summa theologica I, 46; 1. 2. — In dieser Frage besteht allerdings zwischen Thomas und den übrigen Denkern der gotischen Epoche insofern ein Unterschied, als der Aquinate den Standpunkt vertritt, daß man das Schöpfungsproblem nicht vom reinen Vernunftstandpunkt aus behandeln könne, sondern daß man die Unmöglichkeit einer ewigen Weltschöpfung lediglich aus apologetischen Erwägungen behaupten müsse (Summa theologica I, 46; 3). Thomas war in dieser Frage von Moses Maimonides beeinflußt worden, dagegen wiesen die meisten der übrigen Scholastiker darauf hin, daß der Gedanke einer Ewigkeit der Welt innere Widersprüche zeige, so daß die zeitliche Weltschöpfung als erwiesen gelten müsse. Vgl. dazu auch A. Rohner, Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides, Albertus Magnus und Thomas von Aquin (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters XI) und ferner Th. Esser, Die Lehre des hl. Thomas von Aquino über die Möglichkeit einer anfangslosen Schöpfung, 1895.

41. In der Abschiedsrede, die Giordano Bruno vor den Professoren und Studenten der Universität Wittenberg hielt, sagte er beispielsweise folgendes: „Guter Gott, wo findet sich ein Mann vergleichbar jenem Cusaner, der, je größer, um so wenigeren zugänglich ist? Hätte nicht das Priesterkleid sein Genie da und dort verhüllt, ich würde zugestehen, daß er dem Pythagoras nicht gleich, sondern bei weitem größer als dieser ist. Ist nicht Kopernikus in wenigen Kapiteln einsichtsvoller als Aristoteles und alle Peripatetiker in ihrer ganzen Naturbetrachtung? . . . Eurem Arzte Paracelsus, diesem Wunder ärztlicher Kunst, ist nächst Hippokrates niemand zu vergleichen. Wenn dieser in seiner Trunkenheit schon so viel zu sehen vermochte, was hätte er erst leisten können, wäre er nüchtern gewesen?" (**10**, Bd. 6, Jena, 1909. S. 86.)

42. Im Jahre 1309. Erst 1376 kehrte der päpstliche Hof nach Rom zurück.

43. Vgl. dazu vor allem den von Konrad Burdach und Paul Piur herausgegebenen Briefwechsel des Cola di Rienzi in der Burdachschen Sammlung „Vom Mittelalter zur Reformation", Bd. 2, Berlin, 1912.

44. Dazu bemerkt sehr richtig Karl Voßler in einem Aufsatz über „Dante und die Renaissance" (abgedruckt in der Schrift: „Dante als religiöser Dichter", Bern, 1921): „Vom Mittelalter ist das ganze Denken und Glauben Alighieris beherrscht; seine Überzeugung, seine Gesinnung ist eher eine rückschauende als eine fortschrittliche; seine volle Zuneigung gehört den großen Idealen der Vergangenheit, und die ersten Ansätze zu einer neuen Gestaltung des politischen, sozialen, religiösen und literarischen Lebens, in der Art, wie sie sich zu seinen Tagen geltend machen, erscheinen ihm zumeist als Verfall und Verderbnis. Wo er aber je selbst im Sinne des Fortschrittes tätig ist, da schreitet er gleich jahrhunderteweit über die näheren Ziele der Frührenaissance hinaus. Seine Leistungen müssen darum zunächst noch ohne Fortsetzung liegen bleiben. Er steht in keinem unmittelbaren Kontinuitätsverhältnis zu der Kulturentwicklung seines Zeitalters, und

es ist gewagt, ihn einen ‚Bahnbrecher der Renaissance' zu nennen im eigentlichen Sinn des Wortes, wie es etwa auf Petrarca paßt." — Erwähnung verdient hier auch noch ein Urteil des Mirandola über den Dichter der Göttlichen Komödie. In einem Briefe an Lorenzo de' Medici spricht er davon, daß die Schreibweise des Dante Alighieri unbeholfen sei und daß ihn niemand wegen seiner Stilistik lobe. Er trage seine Gedanken im steifen Ernste vor, und es fehle ihm der geniale Schwung. Vgl. **37,** pag. 236.

45. Par. XXX, 115—145.

46. Über die philosophische Bedeutung des Petraca vgl.: J. Bonifas, De Petrarcha philosopho, Paris, 1863.

47. Vgl. Baeumker, Mittelalterlicher und Renaissanceplatonismus, Freising, 1917.

48. Vgl. **51, 52, 53.**

49. **51**, S. 9.

50. Nach **116**, S. 27.

51. Vgl. **51**, S. 26 und **116**, S. 59—60.

52. **51**, S. 7—10.

53. **116**, S. 73.

54. **116**, S. 74—75.

55. Vgl. **116**, S. 264 ff.

56. Nach Rocholl, **81**, S. 167.

57. Des Marsilius Ficinus Übersetzung des Platon ist 1483—1484 zu Florenz erschienen, seine Übersetzung des Plotin im Jahre 1492 ebenda.

58. Die Einstellung des Marsilius Ficinus zur Aristotelischen Philosophie geht am besten aus seiner im jugendlichen Alter verfaßten Schrift De voluptate hervor, in welcher er eine Übereinstimmung zwischen Platon und Aristoteles nachzuweisen sucht. Natürlich soll die Platonische Philosophie immer den Vorrang behalten, vor allem wohl auch deshalb, weil die Peripatetiker unter den Zeitgenossen des Marsilius Ficinus in zwei Richtungen gespalten sind und durch ihre revolutionären Auffassungen vom Wesen der Seele dem Christentum schaden werden. Deshalb muß man, wie Marsilius Ficinus in der Vorrede zu seiner Übersetzung des Plotin erklärt, die göttliche Vorsehung preisen, weil sie ihn zur Übersetzung der Schriften des Platon und des Plotin veranlaßt habe, denn mit diesen religiösen Philosophen könne man dem Unglauben der Peripatetiker wirksam begegnen.

59. Den Aquinaten nennt er den „Glanz der Theologie", vgl. dazu: **22**, Theol. platonica, l. 2., c. 12., p. 110.

60. Ib. l. 11., c. 3.

61. **38**, S. 34—35.

62. **37**, p. 207.

63. Vgl. **38**, S. 54—55.

64. De ente et uno 10, **37**, p. 169.

65. So wird besonders betont, daß alles, was nicht ganz vollkommen ist, an Gott nicht teilhat. Vgl. De ente et uno 5, p. 163.

66. Gott als die Ureinheit ist deshalb früher gewesen als das Sein. (De ente et uno 4, p. 162.)

67. In der Rede über die Würde des Menschen hat er dieser Überzeugung am stärksten Ausdruck gegeben.

68. Über Augustinus Niphus handelt folgende Schrift: Augustini Niphi sua tempestate philosophi omnium celeberrimi opuscula moralia et politica c. G. Naudaei de eodem auctore judicio. Par. 1645, 4.

69. Die wichtigste Schrift des Pomponatius heißt: Tractatus de immortalitate animae. Dieselbe erschien zuerst 1516 in Bologna, wurde aber auf Befehl des Dogen verbrannt und erschien infolgedessen in den zahlreichen späteren Ausgaben meist ohne Angabe des Druckortes.

70. An Literatur über Nikolaus von Kues sei außer den Werken **94—101** genannt: R. Zimmermann, Der Kardinal Nikolaus Cusanus als Vorgänger Leibnizens (Sitzungsberichte der Wiener Akademie der Wissenschaften, 1852); — Storz, Die spekulative Gotteslehre des Nikolaus Cusanus (Theologische Quartalsschrift, Tübingen, 1873, S. 1—57, S. 220—285); — R. Eucken, Nikolaus von Cusa (Philos. Monatshefte 1878, Bd. 14, S. 449—470).

71. Sehr treffend bemerkt Falckenberg (**96**, S. 24): „Sein philosophisches Denken ging auf den Pantheismus, seinem christlichen Empfinden war der Dualismus teuer."

72. Nach Falckenbergs Auffassung, der ich mich anschließe, besteht bei Cusanus ein beständiges Ringen zwischen der pantheistischen und der dualistischen Weltansicht, ohne daß eine klare Entscheidung erfolgt. Der Versuch Uebingers (**100**, **101**), das Weltbild des Kardinals theistisch zu deuten, oder die entgegengesetzte Annahme Gloßners (**97**), daß pantheistische Tendenzen in einseitiger Weise vorherrschen, werden beide nicht der Tatsache gerecht, daß Cusanus auf der Wende zweier Kulturepochen steht. — Vgl. **96**, S. 8 ff.

73. Apologia doctae ignorantiae discipuli ad discipulum 38 a: non est proportio creaturae ad creatorem. — Dialogus de pace seu concordantia fidei 1: finiti et infiniti nulla proportio.

74. Dialogorum de ludo globi libri duo, II. 160 b: omnia unius exemplaris exemplata. — Dialogus de possest 183 a: ita a creatura mundi fit dei manifestatio. — De apice theoriae dialogus 5: in omnibus contemplator videt posse ipsum, sicut in imagine videtur veritas; omnia non sunt nisi apparitiones ipsius posse.

75. Auf dieses Moment wird in den Erörterungen über die Frage, ob Cusanus theistisch oder pantheistisch denkt, zu wenig Rücksicht genommen. Auch Falkenberg verzichtet vollkommen darauf, diese Abhängigkeit von der vorhergehenden Epoche zu erwähnen.

76. Vgl. dazu: Summa theologica I, wo Thomas ausführlich über das Schöpfungsproblem spricht. Vgl. auch ferner die schon genannten Werke von A. Rohner und Th. Esser (Anm. 40).

77. Vgl. Summa theologica I, 105, 4; — De potentia 3, 7. —

78. Verweyen, a. a. O. S. 207.

79. Sopra l'amore ovvero Convito di Platone VI, 15. — An anderer Stelle wird die Hierarchie des Seienden noch näher ausgeführt: es gibt fünf Stufen des Seins, die Marsilius Ficinus im Sinne der neuplatonischen Vorstellungen als universelle Potenzen wertet: „Ascendimus hactenus a corpore in qualitatem, ab hac in animam, ab anima in angelum, ab eo in Deum, unum, verum et bonum, authorem omnium atque rectorem. Corpus appellant Pythagorici multa, qualitatem multa et unum. Animam unum et multa. Angelum unum multa. Deum denique unum, quia corpus ad quamlibet speciem indeterminatum est, et suapte natura sine fine dividuum, cuius materiam in infinitum flu-

xuram inquiunt, nisi eam forma sistat et uniat. Qualitas ad materiam specie terminandam confert et est per se quodammodo individua, sed per admixtionem corporis fit divisibilis. Anima materiam specie terminat, neque per se, neque per inquinationem corporis est divisibilis, sed mobilis multitudo. Angelus receptaculum specierum est et multitudo immobilis. Deus super species immobilis unitas" (Theologia Platonica III, 1. — **22.** t. 1. p. 115.)

80. Auch Thomas hatte beispielsweise die Platonische Ideenlehre in der Augustinischen Modifikation übernommen und in sein Weltbild eingeordnet; so sind nach Thomas in der göttlichen Weisheit die urbildlichen Formen, die Ideen aller Dinge, zu finden. Vgl. Summa theologica I, 44. 3.

81. Dialogus de possest 175 a: nihil esse potest, quod deus actu non sit.

82. Summa theologica I, q. 83, art. 1: Deus sicut naturalibus causis movendo eas non aufert quin actus earum sint naturales, ita movendo causas voluntarias non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit.

83. De dato patris luminum 3: mundus est deus transmutabilis in vicissitudine obumbrationis.

84. De coniecturis libri duo II, 10.

85. De docta ignorantia libri tres II, 4.

86. Vgl. dazu: Koenig, Die astronomische Bewegungslehre und Weltanschauung des Kardinals Nikolaus von Cusa. (Sitzungsberichte der niederrheinischen Gesellschaft für Natur- und Heilkunde, Bonn, 1901, S. 78 ff.)

87. De docta ignorantia libri tres I, 11.

88. De venatione sapientiae 32: ipsum (microcosmum hominem) in horizonte temporis et perpetui collocavit.

89. Von den Arbeiten über Paracelsus soll außer den in der Spezialliteratur angeführten noch genannt werden: R. Eucken, Des Par. Lehren von der Entwicklung (Philos. Monatsh. 1880, S. 321—338).

90. Das Buch von den Tartarischen Krankheiten, Kap. 3 (**44**, II. p. 260).

91. Vgl. Chirurgische Bücher und Schriften, Spittalbuch, S. 310 ff.

92. Erasmus von Rotterdam hat auch zu den Patienten des Paracelsus gehört. In **44**, III, S. 339—340 befindet sich ein Brief des Paracelsus, in welchem er dem Erasmus ärztliche Ratschläge gibt, sowie ein Antwortschreiben des Humanisten, woraus hervorgeht, daß ihm die Paracelsische Auffassung vom Wesen der Krankheit unverständlich geblieben ist.

93. Daß diese Aufgabe sehr schwierig ist, ahnten die Renaissancedenker selbst, denn sie beschäftigten sich oft mit einer seltenen Ausdauer mit dem Verhältnis zwischen Mensch und Welt. Für den Renaissancemenschen gab es ja auch keinen hierarchischen Stufenbau mehr, in dem das menschliche Individuum eine unverrückbare Stellung zwischen dem Reich des Göttlichen und dem der Sachen einnahm.

94. Ich halte es für sehr wahrscheinlich, daß das Motiv noch bedeutend älter ist, doch fehlen mir trotz eifrigen Suchens genaue Belege dafür. Nach Abschluß der Arbeit wurde ich von einem Sanskritisten darauf aufmerksam gemacht, daß sich das Motiv schon in den Upanisaden des Veda findet.

95. Aëtius Placita I, 3, 6 (Diels: Doxographi, p. 278, 12). Vgl. auch Baeumker, Problem der Materie, S. 15.

96. Timaeus p. 44—47.

97. Physik VIII, 2, p. 252, b. 24—26.

98. Näheres bei Stein, Psychologie der Stoa, I, S. 205—214.

99. Attende tibi ipsi, n. 7 (Migne, d. III, p. 214. D. J.).

100. De anima et resurrectione (Migne, d. III, p. 214, D. J.) Clemens Baeumker hatte die große Liebenswürdigkeit, mich bei meinen Untersuchungen über das Makrokosmos-Mikrokosmos-Problem auf die in den letzten sechs Anmerkungen genannten Belegstellen aufmerksam zu machen.

101. De divisione naturae, IV, 10, l. c, 782. C: proinde post mundi visibilis ornatus narrationem introducitur homo veluti omnium conclusio, ut intelligeretur, quod omnia quae ante ipsum condita narrantur. in ipso universaliter comprehenduntur.

102. Vgl. C. Kayser, Das Buch von der Erkenntnis der Wahrheit oder der Ursache aller Ursachen. Nach den syrischen Handschriften. Leipzig, 1889. (Ins Deutsche übersetzt Straßburg i. E., 1893.) — Vgl. ferner: A. Baumstark, Die christlichen Literaturen des Orients. Leipzig, 1911, Bd. I, S. 75 ff.

103. Für das abendländische Denken der romanischen Epoche bildete das Verhältnis zwischen Mensch und Welt naturgemäß kein tiefliegendes Problem, denn die rationalistisch-scholastische Philosophie jener Zeit beschäftigte sich ja im wesentlichen nur mit dem Verhältnis zwischen Gott und Mensch; der strenge Dualismus zwischen den göttlichen und irdischen Sphären verhinderte es, daß der Mensch ein eigenes Verhältnis zum Naturganzen suchte. Nur zu Beginn der romanischen Zeit macht — wie schon im Text berichtet wurde — Johannes Eriugena darin eine Ausnahme.

104. Vgl. M. Wittmann, Zur Stellung Avencebrols (Ibn Gabirols) im Entwicklungsgang der arabischen Philosophie. Ein Beitrag zur Erforschung seiner Quellen (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters V, 1); — J. Guttmann, Die Philosophie des Salomon Ibn Gabirol, dargestellt und erläutert, Göttingen, 1889.

105. Vgl. Horten, Die Philosophie des Islam, Bd. 4 dieser Sammlung, S. 261.

106. Nach M. Doctor, Die Philosophie des Josef (ibn) Zaddik, nach ihren Quellen, insbesondere nach ihren Beziehungen zu den lauteren Brüdern und zu Gabirol untersucht (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II. 2; Münster, 1895).

107. Übersetzung von M. Doctor (a. a. O. S. 18.)

108. Man identifizierte ihn früher ungerechterweise mit Bernhard von Chartres; vgl. A. Clerval, Les écoles de Chartres, Paris, 1895, S. 173 ff.; S. 259 ff.

109. Bernardi Silvestris De mundi universitate libri duo sive megacosmus et microcosmus, herausgegeben von C. S. Barach und J. Wrobel in: Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, herausgegeben von C. S. Barach, I, Innsbruck, 1876. — Diese Edition wimmelt leider von Druck- und Schreibfehlern. Herr Geheimrat Baeumker hatte die Güte, mir sein eigenes Exemplar zur Verfügung zu stellen, in welchem sich seine nach den Handschriften vorgenommenen Verbesserungen befanden.

110. Ob außerdem eine Abhängigkeit vom Mikrokosmos des Josef (ibn) Zaddik vorliegt, vermag ich nicht zu entscheiden, manches spricht dafür, vieles dagegen. Josef (ibn) Zaddik starb im Jahre 1149 als Richter zu Cordova, welches Amt er 1138 übertragen bekam und mit Rabbi Maimun, dem Vater des Maimonides, verwaltete; Bernhard Silvestris schrieb sein Werk zwischen 1145 und 1153 zu Tours. Sonst wissen wir über die Lebensschicksale beider Männer wenig. Trotz der großen zeitlichen Nähe spricht aber vieles gegen die Annahme, daß der „Mikrokosmos" des Josef (ibn) Zaddik neben so manchem anderen jüdischen und arabischen Gedankengut in die Ideenwelt des Abendlandes eindrang, denn das Werk des jüdischen Rabbiners scheint im Mittelalter sehr wenig bekannt gewesen zu sein, wenigstens wird es sehr selten zitiert (vgl. M. Doctor, a. a. O. S. 3, § 2). Größere Berechtigung hat deshalb die Annahme, daß in jener Zeit eine besonders starke neuplatonisch-naturphilosophische Welle Orient und Abendland überflutet. Und mit der Vereinheitlichung von Gott und Welt mußten — als letzte Etappe auf dem Wege zur vollständigen Einheit — auch der Mensch und die göttlich beseelte Welt in eine innige Wechselwirkung gebracht werden. So lag der Gedanke, daß der Mensch eine kleine Welt sei, ohnehin im Gedankenkreise der Zeit verankert und wurde durch die gleiche Überlieferung aus der antiken Philosophie sowohl im orientalischen wie im abendländischen Denken des elften Jahrhunderts mit auffallender Ähnlichkeit durchgeführt.

111. Vgl. Switalski, Des Chalcidius Kommentar zu Platos Timaeus (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters III, 6, Münster, 1902).

112. Neben manchen zeitgenössischen Urteilen spricht dafür auch der Umstand, daß eine beträchtlich große Zahl von Handschriften dieses Werkes auf fast allen größeren Bibliotheken Europas zu finden ist.

113. Doch erinnert bei Bernhard schon manches an die Naturphilosophie der Renaissance, nur fehlt eben noch die Möglichkeit, eine letzte Vereinheitlichung alles Seins vorzunehmen. Cousin (Ouvrage inédits d'Abélard, Paris, 1836) hat daher nicht ganz unrecht, wenn er vom Verfasser des Megacosmus sagt: „Dans ce professeur de Chartres il y a quelque chose de Jordano Bruno" (a. a. O. S. CXXIX).

114. Deshalb wird in vielen Variationen der Gedanke geäußert: Deus omnia, omnia ex Deo sunt.

115. Vgl. H. Ostler, Die Psychologie des Hugo v. St. Viktor (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, VI, 1, Münster, 1906, S. 18).

116. Vgl. M. Baumgartner, Die Philosophie des Alanus de Insulis im Zusammenhang mit den Anschauungen des 12. Jahrhunderts dargestellt (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, II, 4, Münster, 1896, S. 88).

117. De divinis officiis, Pl. 170, col. 252 f.: . . . . . unde a Graecis Microcosmus, id est minor mundus, appellatur.

118. Liber divinorum operum simplicis hominis, Pl. t. 197, p. 744: In ipso (homine) tam superiores quam inferiores creaturas signavit (Deus). . . Omnes creaturas secundum mensuram in ipso homine signavit. In aeternitate iamque semper fuit, quod Deus opus suum, scilicet hominem, fieri voluit, et cum idem opus perfecit, omnes creaturas ut

cum ipsis operaretur ei dedit, quem ad modum etiam ipse Deus opus suum, id est hominem, fecerat.

119. Intinerarium ad Deum, c. 2, n. 2: Votandum igitur quod iste mundus, qui dicitur macrocosmus, intrat ad animam nostram quae dicitur minor mundus . . . 2, 3: homo . . . qui dicitur minor mundus. — c. 2, n. 3: Homo igitur qui dicitur minor mundus habet quinque sensus quasi quinque portas, per quas intrat cognitio omnium quae sunt in mundo sensibili in animam ipsius.

120. De intellectu et intelligibili I, tr. 3, c. 3, T. V. p. 254 b: aliter enim homo non perfecte esset minor mundus. — Jb. III, 3, p. 254[6]: Maior et minor mundus.

121. Vgl. De regimine principum, I, 1.

122. Vgl. in dieser Arbeit S. 66.

123. De coniecturis II, 14: humanus mundus; humanitatis unitas est infinitas humaniter contracta. — Dialogorum de ludo globi I, 157 a: parvus mundus; universum plus relucet in ea parte, quae homo dicitur, quam in alia quacunque.

124. Astronomia Magna oder die gantze Philosophia Sagax der großen und kleinen Welt. **44**, X, S. 1—397.

125. Der Gegensatz zwischen dem spiritualistischen Denken des Cusanus und dem (trotz aller neuplatonischen Gedanken) recht materialistischen Denken Hohenheims ist besonders auffallend an denjenigen Stellen, wo Paracelsus von der Beschaffenheit des Menschen spricht. — Vgl. dazu beispielsweise: Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey, **44**, X, S. 454 ff.

126. Exitationum ex sermonibus libri decem VI. 112 a: (Media natura) humana cum angelis participat per intellectum et cum bestiis per animalem naturam.

127. Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey, **44**, X. S. 456 ff.

128. Es ist im Rahmen dieser Arbeit vollständig unmöglich, die vielen Stellen anzugeben, wo Paracelsus von den stofflichen Wechselbeziehungen zwischen großer und kleiner Welt spricht; immer wieder kommt er auf dieses Thema zurück.

129. Vgl. dazu: Ein ander Erklärung der gantzen Astronomey, **44**, X, S. 446 f.

130. Melanchthon sucht in einer seiner Schriften (Initia doctrinae physicae) die Astrologie naturphilosophisch zu begründen. — Das Interesse, welches Hohenheim der Astrologie entgegenbringt, ist zugleich ein medizinisches, denn er vertritt den Standpunkt, daß die meisten Krankheiten durch das Gestirn beeinflußt werden.

131. Es sei nur die folgende Stelle angeführt: „Zeus ist die Seele, der Menschengeist, der sich in diesem ewig wechselnden Strom der Materie versetzt sieht. Eben derselbe wird zugleich als Lenker und Beweger des Himmels aufgefaßt, um dadurch anzudeuten, daß sich in jedem Menschen, in jedem Individuum eine innere Welt darstellt, ein Mikrokosmos, in dem Zeus, der Lenker, das Licht des vernünftigen Willens repräsentiert, welches in ihm, in diesem wunderbaren Staat herrscht und regiert und die Rangstufen und Sitze der Tugenden und Laster verteilt." (Spaccio de la bestia trionfante, **10**, S. 24.)

132. Dieser Gedanke war ja schon von Cusanus vorbereitet, der davon sprach, daß Alles in Allem sei, daß das Niedere auch im Höheren lebe und das Höhere ebenso im Niederen. Vgl. dazu „Dialogorum de

ludo globi" I, 156 b: inferiora in superioribus sunt secundum naturam superioris; ut vivere nobilius in sensitiva quam in vegetativa, et adhuc nobilius in intellectiva; ubi in substantialem identitatem cum incorruptibili (perpetua) virtute intellectiva perveniunt; dum manus arescit, substantia animae vegetativae et sensitivae non arescit, sed manet semper . . . licet desinat vegetatio et sensatio manus.

133. Das tritt besonders gut in den medizinischen Anschauungen Hohenheims in Erscheinung. Für ihn gibt es noch eine kleinere kosmische Einheit als den menschlichen Mikrokosmos, nämlich die Matrix, aus der wieder größere mikrokosmische Einheiten entstehen. Vgl. dazu „De origine morborum matricis", **44**, I, S. 189 ff.

134. Opus Paramirum, **44**, I, S. 74.

135. Ebenda.

136. Liber Meteorum, **44**, VIII, S. 182, 183.

137. Ebenda, S. 206.

138. Vgl. dazu Kopp, Geschichte der Chemie, I, S. 74 f., und Gmelin, Geschichte der Chemie, I, S. 136 ff.

139. Die Jugendschrift des Agrippa von Nettesheim, De occulta philosophia libri tres, ist zuerst in Köln im Jahre 1510 erschienen; seine zweite Schrift De incertitudine et vanitate scientiarum erschien ebenfalls zu Köln im Jahre 1527.

140. Vgl. **111**.

141. **42**, Tom. I. De occulta philosophia. Lib. I. c. 3. p. 4.

142. Nach L. Zunz, Die gottesdienstlichen Vorträge der Juden, Berlin, 1832, Kap. IX, Die Geheimlehre; — Pappus, Die Kabbala, übersetzt von J. Nestler, Leipzig, 1911; — D. Neumark, Geschichte der jüdischen Philosophie, Bd. I. Berlin, 1907, S. 179 ff.

143. Von den philosophischen Werken des Cardanus sind am bekanntesten De subtilitate (libb. XXI), das zuerst 1552 erschien und später noch mehrfach gedruckt wurde, ferner De varietate rerum (libb. XVII), das 1556 erschien, und schließlich die Arcana aeternitatis.

144. Vgl. **19**, S. 25 f.

145. Ebenda, S. 39 f.

146. Ebenda, S. 42 f.

147. Hieronymi Cardani medici Mediolanensis De subtilitate Libri XXI. Lugduni 1551, lib. II. p. 64.

148. Vgl. **61**, S. 19 f.

149. Ebenda, S. 24 f.

150. Ebenda, S. 26 f.

151. Ebenda, S. 157 ff.

152. Ebenda, S. 210—215.

153. Ebenda, S. 203 f.

154. Ebenda, S. 220 f.

155. Ebenda, S. 248 f u. S. 46 f.

156. **49**, S. 47 f.

157. Ebenda, S. 57 f.

158. Universalis philosophiae seu metaphysicarum rerum juxta propria dogmata partes tres, lib. I. c. 1. art. 1—14. (**12**, Bd. IV.)

159. Ebenda, lib. I. c. 2. art. 3.

160. Ebenda, lib. I. c. 5. art. 1.

161. Die Lebensgeschichte des Nolaners ist am besten von Wilhelm Dilthey in **75** geschildert worden. — Eine gute Biographie Brunos

befindet sich auch in der deutschen Ausgabe seiner Werke (**10**, Bd. 1, S. 1—20). — Außerdem empfiehlt sich das Studium der Inquisitionsakten, die zuerst im Anhang eines italienischen Werkes über Brunos Leben (D. Berti, Vita di Giordano Bruno da Nola, Turin, 1868) und später in einer guten deutschen Übersetzung von Kuhlenbeck (**10**, Bd. 6, S. 146—228) veröffentlicht worden sind.

162. Es kommen vor allem folgende Werke in Betracht: Cantus Circaeus; Compendiosa architectura artis Lullii; De umbris idearum; De lampade combinatoria Lulliana; De progressu et lampade Logicorum.

163. Die beste und ausführlichste Darstellung dieser eigentümlichen Erfindung hat J. E. Erdmann gegeben in seinem „Grundriß der Geschichte der Philosophie", Bd. I, 4. Aufl., S. 411—430. Eine ebenfalls gute Darstellung gibt C. Prantl in seiner „Geschichte der Logik", Bd. III, Leipzig, 1867, S. 145—177.

164. Gemeint sind folgende Werke: De triplici minimo et mensura; De immenso et innumerabilibus; De monade numero et figura.

165. Siehe S. 106—107.

166. De immenso, lib. II, c. 12, v. 76, p. 251.

167. Spaccio de la bestia trionf. (**8**, II, 225).

168. De la causa (**8**, I, 256).

169. Ebenda (**8**, I, 278).

170. De immenso, lib. I, cap. 11, p. 189: Necessitas et libertas sunt unum.

171. De la causa (**8**, I, 282).

172. Vgl. dazu: P. Natorp, Die kosmologische Reform des Kopernikus in ihrer Bedeutung für die Philosophie (Preuß. Jahrbücher, Bd. 49, S. 355 ff.).

173. Nach der übereinstimmenden Ansicht vieler alter Kulturvölker (die dann auch von Goethe übernommen wird) fließen Licht und Schall aus dem gleichen göttlichen Urgrund. Vgl. dazu die bemerkenswerte Abhandlung von L. Kleeberg, „Die Sonne tönt nach alter Weise . . ." (Sokrates, Zeitschrift für das Gymnasialwesen, Neue Folge, 7. Jahrg., S. 91 ff.).

174. So heißt es bei Giordano Bruno: „Diese Weltkörper bewegen sich frei in der ätherischen Region und sind nicht befestigt oder angebunden an irgendeinen anderen Körper, nicht mehr, als diese Erde, welche eine unter ihresgleichen ist, und von der wir beweisen können, daß sie aus innerem lebendigen Triebe mit mehreren gleichzeitigen Bewegungen ihr eigenes Zentrum und die Sonne umkreist. Auf Grund solcher festen Unterlagen werden wir weder eine aktive noch eine passive Bewegung von intensiv unendlicher Kraft nachzuweisen haben. Denn das Bewegliche ist ebenso unendlich, wie die es bewegende Seele, und die letztere und der von ihr bewegte Körper treffen in einem endlichen Gegenstande zusammen, ich meine in jeder dieser sogenannten Sternenwelten. Insofern ist es also nicht das erste Prinzip, das bewegt, sondern an sich ruhig und unbeweglich wirkt dasselbe nur, daß unzählige Weltkörper, große und kleine Lebewesen in der weiten Region des Alls sich selbst bewegen können, deren jegliches im Verhältnis zu seiner eigenen Kraft seine eigene Beweglichkeit, Bewegungsart und andere Eigenschaften besitzt." (De l'Infinito Universo e Mondi. Übersetzung nach **10**.)

175. Vgl. dazu: R. Saitschick, Franziskus von Assisi, S. 57.

176. „Ein Ding sei so klein und winzig, wie es wolle, es hat in sich einen Teil der seelischen Substanz, die, sobald sie einen geeigneten Träger findet, sich entwickelt, sei es zu einer Pflanze, sei es zu einem Tier, und Glieder eines beliebigen Körpers bildet, der gemeinhin beseelt genannt wird; denn Seele findet sich in allen Dingen, und es ist auch nicht das kleinste Körperchen, das nicht einen solchen Anteil davon hätte, daß es sich nicht beleben könnte." (De la causa, Übersetzung nach **10**.)

177. Siehe S. 86, 87.

178. Der vorliegenden Darstellung liegt das vorzügliche Werk von Peter Petersen (**104**) zugrunde.

179. Eine Sammlung aller Schriften Schwenckfelds gibt es nicht, ein großer Teil derselben ist im fünften, sechsten und siebenten Jahrzehnt des sechzehnten Jahrhunderts an verschiedenen Orten erschienen. Viel Handschriftliches soll noch in Wolfenbüttel und Breslau liegen.

180. „Herrn Abraham von Franckenberg, auf Ludwigsdorf, eines gottseligen Schlesischen von Adel und vertrauten Freundes des sel. Autoris gründlicher und wahrhaftiger Bericht von dem Leben und Abschied des in Gott selig ruhenden Jakob Böhme, dieser theosophischen Schriften eigentlichen Autoris und Schreibers." — Den meisten Ausgaben der Schriften Böhmes vorangestellt.

181. Vierzig Fragen von der Seele, Frage I, 4. Ich zitiere nach der Amsterdamer Ausgabe von 1730. Im Interesse eines flüssigen Textes habe ich die Schreibweise in bezug auf die in den Böhme-Ausgaben sehr oft vorkommenden Unzulänglichkeiten der Grammatik und Interpunktion ein wenig modifiziert.

182. Morgenröte, c. 3, 11.

183. Die drei Prinzipien göttlichen Wesens, c. 19, 72.

184. Morgenröte, c. 2, 1—2.

185. Ebenda, c. 2, 4—5.

186. Ebenda, c. 3, 15.

187. Das Hauptwerk Charrons „De la sagesse" ist 1601 zu Bordeaux erschienen und später noch mehrfach herausgegeben worden, so 1801 zu Dijon.

188. Vielleicht wird der folgende Teil dieses Abschnittes unnötig breit erscheinen. Ich mochte aber nicht auf eine größere entwicklungsgeschichtliche Fundierung verzichten, weil die psychologische Deutung der wichtigsten sozialphilosophischen Anschauungen der Renaissance besonders schwer und nur dann ganz verständlich zu machen ist, wenn man die Sozialphilosophie des Mittelalters zum Vergleich heranzieht.

189. Vgl. dazu: E. Bernheim, Politische Begriffe des Mittelalters im Lichte der Anschauungen Augustins (Zeitschrift für Geschichtswissenschaften, N. F. 1; 1896/97); — O. Schilling, Die Staats- und Soziallehre des hl. Augustinus, Freiburg i. Br., 1910; — B. Seidel, Die Lehre vom Staat beim hl. Augustinus, Breslau, 1909.

190. De civ. Dei, 15, 3: primus terrenae civitatis conditor fuit fratricida.

191. Über die geschichtsphilosophischen Anschauungen Augustins berichten: A. Niemann, Die Geschichtsphilosophie Augustins, Greifswald, 1895; — J. Reinkens, Augustins Geschichtsphilosophie,

Schaffhausen, 1866; — G. J. Seyrich, Die Geschichtsphilosophie Augustins nach seiner Schrift De civitate Dei. Leipzig, 1891.

192. Über die staatstheoretischen und geschichtsphilosophischen Ansichten Ottos von Freising hat J. Schmidtlin beachtenswerte Arbeiten geliefert; es sei hier insbesondere erwähnt: Die geschichtsphilosophische und kirchenpolitische Weltanschauung Ottos von Freising, Freiburg i. Br., 1906 (Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte, IV. Band, 2—3). — Vgl. ferner die ebenfalls gute Arbeit von Hashagen, Otto von Freising als Geschichtsphilosoph und Kirchenpolitiker (Leipziger Studien aus dem Gebiet der Geschichte, VI, 2, 1900). — Ausführliche Lebensschilderungen Ottos von Freising finden sich bei Lang, Psychologische Charakteristik Ottos von Freising, Augsburg, 1852, und bei Wiedemann, Otto von Freysingen, Passau, 1848.

193. Otto von Freising hat in seinen kirchenpolitischen Ansichten — trotz seines nahen Verwandtschaftsverhältnisses zu dem Ottonischen Kaiserhause — stets an dem Gedanken von der Oberherrschaft der kirchlichen Gewalt über die staatliche festgehalten; vgl. dazu Schmidtlin a. a. O. S. 105 ff. — Solche Fehden zwischen geistlicher und weltlicher Macht (wie die im Text erwähnte zwischen Gregor VII. und Heinrich IV.) riefen gewöhnlich eine große Anzahl von Streitschriften hervor, welche manchen Einblick in die sozialphilosophischen Anschauungen der Zeit ermöglichen; vgl. dazu K. Mirbt, Die Publizistik im Zeitalter Gregors VII., Leipzig, 1894.

194. Vgl. W. Müller, Der Staat in seinen Beziehungen zur sittlichen Ordnung bei Thomas von Aquino (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 1, S. 9). Diese scholastischen Vertragstheorien haben allerdings noch einen anderen Charakter als diejenigen der Renaissance, es fehlt ihnen — im Gegensatz zu den letzteren — der konsequent durchgeführte naturalistische Grundgedanke. Das wird in den weiteren Ausführungen noch schärfer hervortreten.

195. De regimine principum I, 1: Naturale autem est homini, ut sit animal sociale et politicum, in multitudine vivens, magis etiam quam omnia alia animalia: quod quidem naturalis necessitas declarat. Aliis enim animalibus natura praeparavit cibum, tegumenta pilorum, defensionem, ut dentes, cornua, ungues, vel saltem velocitatem ad fugam. Homo autem institutus est nullo horum sibi a natura praeparato, sed loco omnium data est ei ratio, per quam sibi haec omnia officio manuum posset praeparare, ad quae omnia praeparanda unus homo non sufficit. Nam unus homo per se sufficienter vitam transigere non posset. Est igitur homini naturale, quod in societate multorum vivat.

196. G. von Hertling, Zur Beantwortung der Göttinger Jubiläumsrede, Münster und Paderborn, 1887.

197. Das hat insbesondere Baumann verkannt. Vgl. Baumann, Die Staatslehre des hl. Thomas von Aquino, Leipzig, 1873. — Über die Staats- und Gesellschaftslehre des Aquinaten berichten ferner: O. Gierke, Die Staats- und Korporationslehre des Altertums und Mittelalters, Berlin, 1881; — J. Zeiller, Les théories politiques de S. Thomas d'Aquin et la pensée d'Aristote (Revue des sciences philosophique et théologiques, 1911).

198. Die letzten zwei Kapitel der zuletzt genannten Schrift stammen nicht von Thomas.

199. Dazu bemerkt Baeumker: „Niemand hat einen solchen Einfluß auf die Rezeption der aristotelischen Gesellschaftslehre gehabt wie Thomas. Die innere Durcharbeitung und selbständige Bewältigung dieser Lehre ist sein eigenstes Verdienst." (Die europäische Philosophie des Mittelalters, Kultur der Gegenwart, I, $5^2$, 1909, S. 354.)

200. Vgl. H. Kelsen, Die Staatslehre des Dante Alighieri (Wiener Staatswissenschaftliche Studien, VI, 3; Wien, 1905); — L. Stein, Dante als Sozialphilosoph in seiner Schrift De monarchia (Archiv für Geschichte der Philosophie, Bd. 10, 1896, und Bd. 11, 1897); — L. Gaugusch, Staat und Kirche nach Dantes Schrift De monarchia (Theolog. Quartalsschrift 1913; S. 30—56); — A. Maaß, Dantes Monarchie, Tübinger Dissertation, Hamburg, 1891; — K. Hegel, Dante über Staat und Kirche, Rostock, 1872; — W. C. Schirmer, Dantes Stellung zu Kirche, Kaisertum und Papsttum, Düsseldorf, 1891; — A. E. Haigh, The political theories of Dante, Oxford, 1878.

201. Purg. 16, 106—111. — Die gleiche Ansicht wiederholt er übrigens in der „Monarchie", wenn er davon spricht, der Papst solle die Menschheit „an Hand der Offenbarung zum ewigen Leben führen", der Kaiser aber solle sie zum „zeitlichen Glück" leiten (De monarchia, III, 16). Dante sprach damit nur aus, was in den besten Köpfen der Zeit lebte. So sang z. B. Freidank, dessen „bescheidenheit" als die „weltliche Bibel" vom 13. bis zum 17. Jahrhundert großes Ansehen genoß:

„Zwei swert in einer scheide
verderbent lihte beide
als der babest riches gert
so verderbent beidiu swert."

Freidank nimmt hier auf die Zweischwertertheorie Bezug, die in der ganzen kirchenpolitischen und staatstheoretischen Literatur der Zeit eine große Rolle spielt, sie beruhte auf der verkehrten Auffassung einer Stelle im neuen Testament (Lukas 22, 38).

202. Als Dante seine „Monarchie" zu schreiben begann, war gerade die literarische Fehde zwischen den Anhängern Bonifaz' VIII. und Philipps des Schönen ausgetragen worden. Dieser Streit führte zu einer ähnlich schroffen Scheidung der Geister, wie bei dem Kampf zwischen Gregor VII. und Heinrich IV. Die kurialen Staatstheoretiker fochten diesmal meist mit den Waffen, die in der thomistischen Staatslehre geschmiedet worden waren; das gilt insbesondere von des Aquinaten Schüler Aegidius Romanus aus dem Hause der Colonna, der nach Thomas der wichtigste kirchenpolitische Lehrer gewesen ist. Auf kirchlicher Seite standen ferner Jakobus von Viterbo, Augustinus Triumphus und Heinrich von Cremona. Philipp der Schöne fand Unterstützung durch Johannes von Paris, Peter Dubois u. a. — Vgl. dazu: R. Scholz, Die Publizistik zur Zeit Philipps des Schönen und Bonifaz' VIII., Stuttgart, 1903; — H. Grauert, Aus der kirchenpolitischen Traktatenliteratur des 14. Jahrhunderts (Historisches Jahrbuch, XXIX, 1908).

203. Vgl. F. Kampers, Dantes Kaisertraum, Breslau, 1898.

204. De monarchia, III, 13: Quod autem auctoritas Ecclesiae non sit causa Imperialis auctoritatis, probatur sic: Illud, quo non existente, aut quo non virtuante, aliud habet totam suam virtutem, non est causa

222. Für die staatstheoretischen Anschauungen der Renaissance war auch das in Italien eifrig betriebene Studium des römischen Rechtes bedeutsam. H. Hettner bemerkt dazu: „Auf der Universität zu Bologna, welche oft mehr als zehntausend Studenten zählte, bildete sich eine berühmte Juristenschule; und bald traten neben die Universität von Bologna die Universitäten von Padua und Neapel. An dem Studium des römischen Rechtes wuchs und erstarkte das Studium der römischen Literatur und Geschichte, das in Italien sogar in den finstersten Zeiten des Mittelalters niemals völlig erstorben war." (Ital. Studien zur Geschichte der Renaissance, Braunschweig, 1879, S. 32.)

223. Diese Fähigkeiten entfaltet er in besonders interessanter Weise in seinen Briefen und Gesandtschaftsberichten: vgl. dazu: Die Briefe des florentinischen Kanzlers und Geschichtschreibers Nicolo Machiavelli an seine Freunde (übersetzt von H. Leo, Berlin, 1826).

224. Einen besonders starken Eindruck machte Cesare Borgia auf ihn, über welchen er einen Aufsatz schrieb, in dem er die Ermordung der beiden Orsini, des Vitellozo u. a. als einen Akt der größten staatsmännischen Klugheit schildert.

225. Methodus ad facilem historiarum cognitionem, cap. VII.

226. Gaspary a. a. O. Bd. II, S. 383.

227. Vgl. dazu auch: Heeren, Über die Entstehung, die Ausbildung und den praktischen Einfluß der politischen Schriften in dem neueren Europa (Kleine historische Schriften, II, S. 160—164).

228. Vgl. **99**.

229. Nach Gaspary a. a. O. Bd. II, S. 383.

230. Discorsi sopra la prima decade di Tito Livio, lib. I, cap. 3.

231. Ebenda, lib. III, cap. 1 (**34**, S. 179).

232. Vgl. **92**.

233. Die wichtigste Schrift des Thomas Morus ist: De optimo rei publicae statu deque nova insula Utopia, Lovan, 1516. Deutsche Übersetzungen derselben sind von Oettinger, Leipzig, 1846, von Kothe, Leipzig, 1874, und in der Universalbibliothek erschienen.

234. Bekannt ist die schöne Stelle, mit der Jakob Burckhardt diesen Vorgang beschreibt: „Mit Ausgang des 13. Jahrhunderts beginnt Italien von Persönlichkeiten zu wimmeln, der Bann, welcher auf dem Individualismus gelegen, ist hier völlig gebrochen; schrankenlos spezialisieren sich tausend einzelne Gesichter" (Die Kultur der Renaissance, 2. Aufl., Leipzig, 1869, S. 105).

235. Infolge der schon mehrfach erwähnten Schwierigkeiten in der richtigen Einordnung der verschiedenen Geistesströmungen innerhalb der mittelalterlichen Kulturentwicklung (vgl. Anm. 13) hat man den Versuch gemacht, die nach dem alten Schema schwer einzuordnende Mystik als einen bloßen Ausfluß dieser nach subjektiver Wirksamkeit verlangenden Denkenergien zu charakterisieren. Wie verkehrt das ist, dürfte schon allein aus der in diesem Buche vertretenen Auffassung hervorgehen, daß die Mystik das primäre Element im mittelalterlichen Geistesleben ist und infolgedessen nicht allein die bloße Auswirkung derjenigen Kräfte sein kann, die sich in das methodische Denken der Scholastik nicht einordnen mögen. Wenn die Mystik nur eine Gegenwirkung der erst seit der romanischen Zeit wirklich aufkommenden Scholastik sein soll, wie will man dann die bedeutend frühere Mystik der Väter oder etwa diejenige des Johannes Eriugena einordnen?

236. Baeumker bemerkt über das mittelalterliche Geistesleben: „Ihm ist das Philosophieren nicht so sehr, wie zumeist der mehr subjektiv gerichteten Neuzeit, die Art, wie in dem Spiegel einer charakteristischen, eigenartigen und tiefen Persönlichkeit das Weltbild widerscheint. Es ist ihm vielmehr das Weiterführen einer Summe von objektiven Wahrheiten. Denn die Wahrheit erscheint ihm nach Augustinus als eine über dem Menschen stehende objektive Realität, die gefunden und, wenn sie gefunden ist, weiter übermittelt werden will. In der Bindung an einen objektiv gegebenen gemeinsamen idealen Besitz erblickt man vor allem die Kultur des Geistes. Nicht das Philosophieren, sondern die Philosophie soll darum gelehrt werden, im Gegensatz zu Kants bekanntem Programm." (Die europäische Philosophie des Mittelalters; in Hinnebergs „Kultur der Gegenwart", 1909, S. 291 ff.).

237. Über den Studienbetrieb an den mittelalterlichen Schulen und Universitäten vgl. hauptsächlich: H. Denifle, Die Universitäten des Mittelalters, Bd. I, Berlin, 1885; — G. Kaufmann, Geschichte der deutschen Universitäten, Bd. II, Stuttgart, 1896; — M. Grabmann a. a. O. II, S. 9—27; — Fr. A. Specht, Geschichte des Unterrichtswesens in Deutschland von den ältesten Zeiten bis zur Mitte des 13. Jahrhunderts, Stuttgart, 1885; — Rashdall, The Universities of Europe in the Middle Ages, Oxford, 1895; — G. Meier, Die sieben freien Künste im Mittelalter (Programm des Benediktinerstiftes Maria Einsiedeln, 1896).

238. Doch darf man die Wichtigkeit einer gleichmäßigen Methodik für die mittelalterliche Mystik auch nicht zu gering anschlagen. Vgl. dazu Anm. 28, wo auf die Bedeutung der „Areopagitischen Form" aufmerksam gemacht wird.

239. Die J. Burckhardt im 1. Abschnitt der „Kultur der Renaissance in Italien" immer noch am lebendigsten geschildert hat.

240. Ungemein glücklich hat für mein Empfinden Ernst Cassirer über diese neue Geisteshaltung bei Montaigne geschrieben: „Der Inhalt seiner Essais ist lediglich er selbst in seiner völlig privaten Form und Besonderheit. Das Buch will hier nicht ein Produkt des Ich, sondern es will dieses Ich selber in der gesamten Fülle seiner Bestrebungen und Wünsche, seiner Gedanken, seiner individuellen Launen und Zufälligkeiten sein. ‚Ich habe mein Buch nicht mehr gemacht — so urteilt er selbst —, als es mich gemacht hat: ein Buch, das mit seinem Autor wesenseins ist, ein Glied meines Lebens, nicht wie alle anderen Bücher aus der Beschäftigung mit einem fremden und äußeren Ziel entstanden. Überall sonst kann man das Werk, losgelöst von seinem Meister, loben oder tadeln: hier nicht, wer von dem einen spricht, spricht vom anderen' ... Das individuelle Leben in all seiner Relativität, in seiner grenzenlosen Wandelbarkeit und Zufälligkeit ist es, was er sucht. Kein Allgemeines, keine begriffliche Abstraktion und Regel soll aus ihm gewonnen, sondern es selbst in seiner unmittelbar widerspruchsvollen Ganzheit soll in der Phantasie und im Gedanken nachgelebt und neugestaltet werden." (Freiheit und Form, Berlin, 1916, S. 7, 8.)

241. Morgenröte, c. 14, 39, 40. — Es ist für das starke innere Erleben der spätmittelalterlichen und der Renaissancemystiker bezeichnend, daß sie ihre Gedanken am liebsten für sich behalten möchten, aber von einem unerklärlichen inneren Zwang zur Mitteilung derselben getrieben

werden. Darin unterscheiden sie sich von ihren mittelalterlichen Vorgängern. Augustin schreibt — trotz aller psychologischen Feinheit in der Schilderung — recht unbefangen, bei den späteren Mystikern ist dagegen recht oft ein lehrhafter Zug zu bemerken, so vor allem in den kleinen Schriften, die Bonaventura in seiner Eigenschaft als Ordensgeneral der Minoriten verfaßte. Allmählich aber kommt mit dem Ausgang des Mittelalters unter den Mystikern eine gewisse Scheu auf, ihre Gedanken niederzuschreiben. Mechtild von Magdeburg hat z. B. lange mit sich gerungen, ob sie ihr bekanntes Buch verfassen sollte, und nachdem sie ihr Werk mit dem sechsten Buch endgültig abgeschlossen glaubte, wurde sie von einer neuen Vision getrieben, auch noch das siebente Buch zu schreiben. Und gerade Böhmes einfältig-schlichte Natur hat sich immer wieder dagegen gesträubt, den „Durchbruch des Geistes" in ihm schriftlich zu fixieren und anderen mitzuteilen. Deshalb wird er nicht müde, immer wieder und oft gänzlich unmotiviert, den „günstigen Leser" darum zu bitten, sich nicht über die „Einfalt des Autors" zu ärgern. denn „das Werk sei nicht seiner Vernunft, sondern des Geistes Trieb", wenn ihm der „Geist" entzogen werde, verstehe er seine eigene Arbeit nicht mehr.

242. Was bisher über die national bedingten Elemente im Denken der Völker geschrieben wurde, ist äußerst spärlich. Das beste unter den mir bekannten Werken ist das von E. Hurwicz, Die Seelen der Völker, Gotha, 1920. Mit seltenem Fleiß hat der Verfasser Material zusammengetragen und dasselbe mit großer Begabung unter einheitliche Gesichtspunkte gerückt. — Das kleine Werk von Wilhelm Wundt, Die Nationen und ihre Philosophie (Stuttgart, 1921), ist — wie mir scheint — trotz der gegenteiligen Behauptung des Verfassers (S. 5 u. 6) zu sehr unter dem Einfluß des Krieges geschrieben, was auch Hurwicz bemerkt (a. a. O. S. 6). — Trotz der bedeutenden Darstellung und des wertvollen Gedankenreichtums sind auch die Kriegsschriften von Max Scheler leider zur „Kriegsliteratur" zu rechnen. Sehr richtig sagt auch Hurwicz (S. 11), daß das Hauptwerk „dieses eigentlichen Kriegsphilosophen Deutschlands", „Der Genius des Krieges und der deutsche Krieg" (Leipzig, 1915) im Grunde eine bedenkliche „transzendente Übereinstimmung mit den damals herrschenden politischen Ansichten aufweist." Das gibt übrigens Scheler auch selbst zu, wenn er befürchtet, daß die „leidenschaftliche Bewegung des Gemüts" ihn „in Urteilen über Personen und Völker über berechtigte Grenzen hinausgeführt habe" (Genius des Kriegs, Vorrede). Neben dem schon genannten Werk (Genius des Kriegs) kommen von den Schelerschen Schriften für uns noch in Frage: Krieg und Aufbau, 1916. —

Reichhaltiger ist dagegen die Literatur über die seelischen und geistigen Besonderheiten einzelner Völker, sie wird — soweit sie mir Anregung gab — an den entsprechenden Stellen angeführt werden. Ein unvergleichlich guter Überblick über die gesamte Literatur der „Völkerpsychologie" findet sich bei Hurwicz a. a. O. S. 1—11.

243. Hierfür ist äußerst bemerkenswert ein Aufsatz von E. Bernhard, Die Struktur des französischen Geistes (Logos, 1912, Bd. 3, S. 80—102). — Viel Anregung fand ich auch in einem Bericht von E. Wechssler über die Marburger Auslandsvorträge im Sommerhalbjahr 1918 („Das moderne Frankreich", Internationale Monatsschrift für Kunst und Technik. 13. Jahrgang. 5). Dort waren es insbesondere die Aus-

führungen von E. Jaensch über die moderne französische Philosophie und Psychologie, in denen ich bemerkenswerte Gesichtspunkte fand. — Manches verdanke ich auch dem Buche von R. Curtius über „Die literarischen Wegbereiter des neuen Frankreichs" (Potsdam 1920). — Schließlich müssen noch genannt werden: O. A. H. Schmitz, Das Land der Wirklichkeit, München, 1914, und Fouillée, Psychologie du peuple francais, Paris, 1898.

244. Weshalb auch „la fonction du réel" (Janet) — der Kontakt mit der Wirklichkeit — eine besonders schwierige Leistung für den französischen Geist ist. Nach Jaensch, vgl. darüber Wechssler a. a. O. S. 564. — Ebenso bemerkt auch E. Bernhard (a. a. O. S. 82), daß die Franzosen der Wirklichkeit gern „rationelle Maßstäbe und symmetrische Formen" aufprägen.

245. Diese Definition der französischen Geistesstruktur scheint allerdings nicht mehr ganz für die Gegenwart zu stimmen — die Bergsonsche Philosophie dürfte schon ein Beweis dafür sein. Es ist daher wohl möglich, daß im modernen französischen Denken tiefe Wandlungen vor sich gehen, die R. Curtius am Schluß seines angeführten Buches folgendermaßen beschreibt: „Überblickt man die hier mitgeteilten Äußerungen, so zeigt sich: die geistige Bewegung, die in Gide, Rolland, Claudel, Suarés, Pégy ihre Anreger und Führer hat, ist tiefgehend genug, um den französischen Geist an den Definitionen irre werden zu lassen, die er bisher von sich selbst gegeben hat. Er sieht sich genötigt zu dem Versuch einer neuen Erforschung und Erfassung seines eigenen Wesens. Er ist sich einer neuen Fülle bewußt geworden, die seine geschichtlich überlieferten Formen sprengt. Im Gefühl seiner Kraft zerreißt er den Totenschein, den ihm die Diagnostiker der Dekadenz ausgestellt hatten. Zugleich kehrt er sich ab von den Nerven-Genüßlichkeiten der Verfallskunst. Er zerbricht die Tafeln der lateinischen Tradition und weckt die von ihr verdeckten, in ihm angelegten Kräfte mit der Musik der germanischen und der slavischen Seele."

246. Vgl. dazu: H. Denifle et A. Chatelain, Chartularium Universitatis Parisiensis, insbes. T. I (ab ann. 1200—1286), Paris, 1889. und T. II (ab. ann. 1286—1356), Paris, 1891.

247. In den Jahren 1243—1251.

248. So war beispielsweise Buridan, trotz seiner Stellung als Rektor der Pariser Universität, an der Errichtung der Wiener Hochschule wesentlich beteiligt, und Marsilius von Inghen hat einen großen Einfluß auf die Gründung der Heidelberger Universität ausgeübt.

249. Vgl. Arnaldo della Torre, Storia dell' academia platonica di Firenze, 1902. — Veraltet sind dagegen 78 und 79.

250. Vgl P. D. Fischer, Italien und die Italiener, Berlin, 1901; — Hurwicz a. a. O. S. 68 und 83.

251. Vgl. M. Scheler, Das Nationale im Denken Frankreichs (in der Schrift „Krieg und Aufbau", S. 49 ff.).

252. Vgl. A. Lefranc, Le platonisme et la littérature en France (Revue d'histoire littéraire de la France, Paris, 1896); — derselbe Marguerite de Navarre et le Platonisme de la renaissance (Bibliothèque de l'École des chartes, 1897/98).

253. Nach Hurwicz a. a. O. S. 83. — Über die englische Geistesstruktur findet sich viel Bemerkenswertes in den Kriegsschriften von M. Scheler, doch muß man, wie schon gesagt wurde, manche

Einseitigkeiten und Ungerechtigkeiten abziehen. Vgl. ferner: K. Hillebrandt, Aus und über England, Berlin, 1876; — K. Peters, England und die Engländer, Berlin, 1905; — E. Bernhard, Zur Psychologie des englischen Geistes, Schmollers Jahrb. 1910.

254. Ockham verlangt z. B. stärkere Anlehnung an den „echten Aristoteles", Thomas von Aquino ist ihm nur der „Platoniker".

255. Über die geistigen Dispositionen des Deutschen findet sich in der neueren Literatur viel Wertvolles bei: P. Duhem, La science allemande, Paris, 1915; — P. Collier, Deutschland und die Deutschen (deutsch von. E. v. Kraatz), Berlin, 1914; — H. Scholz, Das Wesen des deutschen Geistes, Berlin, 1917; — G. Simmel, Die Dialektik des deutschen Geistes („Der Krieg und die geistigen Entscheidungen", 1917).

256. Nach Hurwicz a. a. O. S. 103.

257. Vgl. auch E. Bernhard, Die Struktur des französischen Geistes, S. 87.

258. Deshalb zeigt der französische Skeptizismus spezifisch nationale Momente. Es ist sehr berechtigt, wenn R. Saitschick den nationalen Gegensatz zwischen den französischen und deutschen Skeptikern näher ins Auge faßt: „Der deutsche Skeptizismus ist meistens anders geartet als der französische: eine angeborene Mystik herrscht hier neben dem Individualismus eines entwickelten Verstandes vor, wie bei Lichtenberg, oder der Zweifel zieht die verwegensten und letzten Konsequenzen und will zu einer neuen negativen Art von Glauben gelangen, wie bei Nietzsche" (Deutsche Skeptiker, Berlin, 1906, S. V. f.).

259. Vgl. G. v. Hertling, Descartes' Beziehungen zur Scholastik (Sitzungsberichte der philos.-philol. und der histor. Klasse der Kgl. bayr. Akademie der Wissenschaften, 1897).

260. Lignum vitae, Prologus, 2: Et quoniam imaginatio juvat intelligentiam, ideo quae ex multis pauca collegi in imaginaria quadam arbore sic ordinavi atque disposui ut in prima et infima ramorum ipsius expansione origo decribatur et vita, in media passio, et glorificatio in suprema.

261. Das starke Lebensgefühl, das in jeder Mystik glimmt, durchbrach schon im Mittelalter sehr oft die Scheidewand zwischen göttlichem und irdischem Sein und suchte Gott infolgedessen sinnlich zu begreifen. (Besonders stark trat diese Versinnlichungstendenz bei Heinrich Seuse in Erscheinung.)

262. Eine zusammenfassende Darstellung der mittelalterlichen Lichtmetaphysik gibt Baeumker, Witelo, S. 356 ff.

263. Dante kleidete diesen Gedanken in die Worte:

„O ewig Licht, das du in dir allein,
Dich selbst erkennend und von Dir verstanden,
In Liebe ruhst, — du freust dich lächelnd dein.
(Par. XXXIII, 124 ff. — Übersetzung von Zoozmann.)

264. Nach M. Doctor a. a. O. S. 20.

265. Immer wieder kommt Paracelsus darauf zurück, so heißt es einmal: „Darumb so ist die Frau ein ander Subjectum dann der Mann. Dann ihr wurtzen dienet zu der nahrung, des Mannes stehet still im Mann" (De origine morborum matricis, **44**, I. S. 195). — Sehr oft äußert er auch den Gedanken, die Frau sei weniger widerstandsfähig als der Mann. (Vgl. De origine morborum matricis, **44**, I, S. 192.)

266. De origine morborum matricis, **44**, I, S. 195.

267. Elf Traktate über verschiedene Krankheiten, **44**, IV, S. 207.
268. De triplici vita, Straßburg, 1511, Fol. 56.
269. Codex atlanticus der Ambrosianischen Bibliothek, Fol. 80 r.
270. Philosophia de generationibus quatuor Elementorum, **44**, VIII, S. 75.
271. De l'Infinito Universi e Mondi (**10**, Bd. 3, S. 101).
272. Physiol. **6**, 1.
273. Ebenda, 9, II.
274. De natura rerum juxta propria principia libri novem, lib. 6, p. 258.
275. Vgl. beispielsweise: Liber Meteorum, **44**, VIII, S. 199.
276. De la causa (**10**, Bd. I, S. 51).
277. Heptaplus VII.
278. De l'Infinito Universi e Mondi (**10**, S. 100).
279. Ebenda (**10**, S. 98).
280. Ebenda (**10**, S. 138): „Ja, es sind abgehauene Wurzeln, die von neuem ausschlagen, alte Sachen, die wiederkehren, verkannte Wahrheiten, die sich wieder zur Geltung bringen, es ist ein neues Licht, das nach langer Nacht am Horizont unserer Erkenntnis wieder aufgeht und sich allmählich der Mittagshöhe nähert."
281. Nach dem bekannten Ausspruch des Ulrich von Hutten.
282. De l' Infinito Universi e Mondi (**10**, S. 87).

# GESCHICHTE DER PHILOSOPHIE IN EINZELDARSTELLUNGEN

## HERAUSGEGEBEN VON GUSTAV KAFKA

Die mit einem Stern versehenen Bände sind bis zum Frühjahr 1925 erschienen, die weiteren Bände werden in rascher Folge erscheinen.
Die Goldmarkpreise der weiteren Bändchen werden je nach dem Umfang sich zwischen M. 3,— und M. 5,— bewegen.
Ein Einheitspreis ließ sich leider nicht aufrechterhalten. — Jeder Band enthält eine Bildbeigabe.

*1. DAS WELTBILD DER PRIMITIVEN. Eine Untersuchung der Urformen weltanschaulichen Denkens bei Naturvölkern. Prof. Dr. F. Gräbner, Bonn. (171 S.) M. 3,—, gebd. M. 3,50

*2. INDISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. O. Strauß, Kiel. (288 S.) M. 4,—, Lwd. 5,50

3. PHILOSOPHIE DES JUDENTUMS: Prof. Dr. H. Redisch.

*4. DIE PHILOSOPHIE DES ISLAM in ihren Beziehungen zu den philosophischen Weltanschauungen des westlichen Orients: Prof. Dr. Max Horten, Bonn. 8°. (385 S.) 1924. M. 4,50, gebd. M. 5,50

5. CHINESISCHE PHILOSOPHIE: Prof. Dr. H. Hackmann, Amsterdam.

*6. DIE VORSOKRATIKER: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (164 S.) 1921. M. 3,—, gebd. M. 3,50

*7. SOKRATES, PLATON U. DER SOKRATISCHE KREIS: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (160 S.) 1921. M. 3,—, gebd. M. 3,50

*8. ARISTOTELES: Prof. Dr. Gustav Kafka, Dresden. 8°. (204 S.) 1922. M. 3,—, gebd. M. 3,50

9. DER AUSKLANG DER ANTIKEN PHILOSOPHIE und das Erwachen einer neuen Zeit: Prof. Dr. Gustav Kafka und Prof. Dr. Hans Eibl.

*10. 11. AUGUSTIN UND DIE PATRISTIK: Prof. Dr. Hans Eibl, Wien. 8°. (462 S.) 1923. M. 5,50, gebd. M. 7,—

12. 13. THOMAS VON AQUIN UND DIE SCHOLASTIK: Prof. Dr. Artur Schneider, Köln.

*14. DIE PHILOSOPHISCHE MYSTIK des Mittelalters, von ihren antiken Ursprüngen bis zur Renaissance: Dr. Joseph Bernhart. 8°. (292 S.) 1922. M. 4,—, gebd. M. 5,—

*15. DIE PHILOSOPHIE DER RENAISSANCE: Priv.-Doz. Dr. Aug. Riekel, Braunschweig. (208 S.) M. 4,—, Lwd. M. 5,50

*16. 17. DESCARTES und die Fortbildung der Kartesianischen Lehre: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. 8°. (228 S.) 1923. M. 3,50, gebd. M. 4,—
*18. SPINOZA: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest. 8°. (180 S.) 1923. M. 3,—, gebd. M. 3,50
19. LEIBNIZ: Dr. Mahnke, Greifswald.
*20. BACON und die Naturphilosophie: Prof. Dr. Walter Frost, Riga. (Im Druck.)
*21. HOBBES und die Staatsphilosophie: Prof. Dr. Richard Hönigswald, Breslau. (210 S.) 1924. M. 3,—, gebd. M. 3,50
*22. 23. LOCKE, BERKELEY, HUME: Prof. Dr. Rob. Reininger, Wien. 8°. (213 S.) 1922. M. 3,50, gebd. M. 4,—
*24. DIE ENGLISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Freiherr Cay von Brockdorff, Kiel. (184 S.) M. 3,50, gebd. M. 4,—
*25. DIE FRANZÖSISCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Priv.-Doz. Dr. O. Ewald, Wien. (168 S.) 1924. Brosch. M. 3,—, gebd. M. 3,50
26. DIE DEUTSCHE AUFKLÄRUNGSPHILOSOPHIE: Prof. Dr. Günther Jacoby, Greifswald.
*27. 28. KANT, seine Anhänger und seine Gegner: Prof. Dr. R. Reininger, Wien. 8°. (313 S.) 1923. M. 4,—, gebd. M. 5,—
*29. FICHTE: Prof. Dr. Heinz Heimsoeth, Königsberg. 8°. (224 S.) 1923. M. 3,50, gebd. M. 4,—
30. 31. SCHELLING und die romantische Schule: Dr. H. Knittermeyer, Bremen.
32. 33. HEGEL und die Hegelsche Schule: Prof. Dr. W. Moog, Greifswald.
*34. SCHOPENHAUER: Prof. Dr. Heinr. Hasse, Frankfurt a. M. (Im Druck.)
35. HERBART und seine Schule: Prof. Dr. G. Weiß, Jena.
*36. FECHNER UND LOTZE: Prof. Dr. Max Wentscher, Bonn. (208 S.) M. 4,—, Lwd. M. 5,50
37. NIETZSCHE: Dr. Aug. Vetter.
38. DER MATERIALISMUS des 19. Jahrhunderts: Prof. Dr. Aug. Gallinger, München.
39. COMTE und der Positivismus: Prof. Dr. Max Schinz, Zürich.
40. MILL und der Empirismus: Prof. Dr. Bernhard Alexander, Budapest.

VERLAG VON ERNST REINHARDT / MÜNCHEN

Ende 1922 erschien:

# HANDBUCH DER VERGLEICHENDEN PSYCHOLOGIE

Unter Mitarbeit von R. Allers (Wien), A. Fischer (München), Fr. Giese (Halle), M. H. Göring (Gießen), H. W. Gruhle (Heidelberg), H. Gutzmann (Berlin), O. Lipmann (Berlin), R. Müller-Freienfels (Berlin), G. Runze (Berlin), S. de Sanctis (Rom), R. Thurnwald (Halle)

Herausgegeben von

GUSTAV KAFKA, MÜNCHEN

3 Bände mit 24 Tafeln und vielen Abbildungen im Text, brosch. Grundzahl M. 36,–, in Halbmoleskin mit Ecken gebd. Grundzahl M. 45,–

Jeder Band und jede Abteilung ist auch einzeln käuflich. In den Sonderausgaben der einzelnen Abteilungen enthält jeweils die erste Abteilung das paginierte Inhaltsverzeichnis, die letzte Abteilung das Sachregister des dazugehörigen Bandes

BAND I: DIE ENTWICKLUNGSSTUFEN DES SEELENLEBENS
mit 12 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12,—, gebd. M. 15,—

| | | |
|---|---|---|
| Abt. 1: | Tierpsychologie von G. Kafka | brosch. M. 4,— |
| Abt. 2: | Psychologie des primitiv. Menschen v. R. Thurnwald | brosch. M. 4,50 |
| Abt. 3: | Kinderpsychologie von F. Giese | brosch. M. 4,50 |

BAND II: DIE FUNKTIONEN DES NORMALEN SEELENLEBENS
mit 6 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12,—, gebd. M. 15,—

| | | |
|---|---|---|
| Abt. 1: | Psychologie der Sprache von H. Gutzmann | brosch. M. 2,— |
| Abt. 2: | Psychologie der Religion von G. Runze | brosch. M. 2,— |
| Abt. 3: | Psychologie der Künste von R. Müller-Freienfels | brosch. M. 4,— |
| Abt. 4: | Psychologie der Gesellschaft von A. Fischer | brosch. M. 3,— |
| Abt. 5: | Psychologie der Berufe von O. Lipmann | brosch. M. 2,— |

BAND III: DIE FUNKTIONEN DES ABNORMEN SEELENLEBENS
mit 2 Tafeln und Abbildungen im Text, brosch. M. 12,—, gebd. M. 15,—

| | | |
|---|---|---|
| Abt. 1: | Psychologie des Abnormen von H. W. Gruhle | brosch. M. 4,50 |
| Abt. 2: | Kriminalpsychologie von M. H. Göring | brosch. M. 2,— |
| Abt. 3: | Psychologie des Traumes von S. de Sanctis | brosch. M. 2,50 |
| Abt. 4: | Psychologie des Geschlechtslebens von R. Allers | brosch. M. 4,50 |

Wie kein lebender Psychologe imstande gewesen wäre, dieses monumentale Werk zu verfassen, so dürfte auch keiner in der Lage sein, es nach allen seinen Teilen als wirklicher Sachverständiger zu beurteilen, indessen bürgen die Namen der Verfasser schon durchweg für Arbeiten, die dem heutigen Stand der Forschung entsprechen, wohl auch da und dort Neues bieten. Abbildungen unterstützen mehrfach die Darstellung. Die Ausstattung ist eine geradezu vorbildliche. Für jede wissenschaftliche Bibliothek und jeden Psychologen dürfte es unentbehrlich sein, aber nach Inhalt und Art der Darstellung verdient es auch in den Kreisen der Gebildeten weite Verbreitung.

„Zeitschrift für Psychologie", 1923.

Druck: Münchner Buchgewerbehaus M. Müller & Sohn in München.

193R5555p
Die Philosophie der Renaiss
144 00082523 1

193 220319
R5555p Riekel, August
Die Philosophie der
Renaissance.

AUG 4 BINDERY

193 220319
R5555p
Riekel, August.
Die Philosophie der
Renaissance.
WITHDRAWN

**Drew University Library**
**Madison, New Jersey**

1. A fine of five cents a day will be charged on each book which is not returned by date stamped in book. No book will be issued to any person incurring such a fine until it has been paid.
2. All injuries to books beyond reasonable wear and all losses shall be made good to the satisfaction of the Librarian.
3. Each borrower is held responsible for all books charged to him and for all fines accruing on the same.